A ESCRITA GREGA NO IMPÉRIO ROMANO

RECEPÇÃO E TRANSMISSÃO

José C. Baracat Jr.
Maria Aparecida de Oliveira Silva
Organizadores

UFRGS
EDITORA

A ESCRITA GREGA
NO IMPÉRIO ROMANO

A ESCRITA GREGA NO IMPÉRIO ROMANO

RECEPÇÃO E TRANSMISSÃO

José C. Baracat Jr.
Maria Aparecida de Oliveira Silva
Organizadores

Sumário

Memória, dicção e escrita grega no Império Romano

Franscisco Marshall

A conquista da Grécia por Roma, concluída em 146 a.C. (com a batalha de Corinto), precedeu a formação do Império e foi fato decisivo para o avanço dos militares latinos e seus aliados pelo Mediterrâneo oriental. Esse avanço resultaria na formação de uma parte grega e helenizada dos domínios romanos desde cento e dezenove anos antes da consagração de Otaviano como Augusto (16/01/27 a.C., início da era imperial). Essa parte grega era mais que a Grécia, pois incluiu, ainda em época republicana, ao longo do século II a.C., a área helenizada em boa parte da Ásia Menor, seu litoral, cidades e reinos, especialmente após Roma herdar o reino de Pérgamo (133 a.C.), expansão arrematada com as campanhas de Pompeu no Mediterrâneo oriental (63 a.C.). Quanto à formação de uma literatura grega no Império Romano, trata-se de três processos em duas ordens de fenômenos: (1) político, com a posse romana de vasto território em que predominava o idioma grego, onde a memória cultural helênica era forte; e (2) cultural, com as transformações da literatura grega na parte helenizada do Império e com as recepções da cultura literária grega no mundo latino, incluindo-se autores e leitores de literatura grega cuja língua materna era o latim, em Roma e na península itálica, e os territórios helenizados desde a era de Alexandre, no Mediterrâneo oriental.

Quanto à temporalidade, a literatura grega no Império Romano deve ser vista em conexão com sua origem, o florescimento da literatura grega entre Homero (séculos IX-VIII a.C.) e Alexandria (séculos IV-I a.C.), e incluir todas as recepções e inovações produzidas até a

conclusão das mutações definitivas do Império, no século VIII d.C., quando se cristalizaram as novas bases culturais cristã e muçulmana. Ou seja, aqui recuamos o marco temporal usual para a Antiguidade Tardia, que tende a determinar seu *terminus post quem* ou no nascimento de Cristo ou, como originalmente (Brown, 1971), na era de Marco Aurélio (161-180 d.C.); a essas datações para a Antiguidade Tardia, conectam-se vigorosamente suas raízes e origens, antecedentes do mundo grego antigo atualizados no Império Romano. Isso implica considerar sempre, ao se ler, traduzir, interpretar ou recriar essa literatura, o fluxo estilístico, estético, ideológico, moral, religioso, filosófico e por vezes também político de um passado grego idealizado, atualizado e funcionalizado como fonte histórica e modelo. Os casos de inovação, importantes, incluem novos gêneros e vocabulários, autores e leitores, mas o fato central é o vigor do tronco histórico e cultural que projetava laços entre a Grécia homérica, arcaica, clássica e helenística e as várias linhagens de autores romanos de idioma grego, ou helênicos em domínio romano. É assim que vemos a elegante prosa de Tucídides encontrar seu melhor êmulo estilístico não entre historiadores, mas no século IV d.C., na escrita de Juliano Augusto, e escrever-se com estilo ático em Roma, na obra de Plotino (204-270 d.C.), ou na Atenas tardia de Proclo (412-485 d.C.), um *terminus ante quem* razoável desse fenômeno. A continuidade de gêneros e tradições culturais nos força, pois, a uma reiteração da cronologia mais ampla, proposta no escopo desta obra: conquanto temporalmente distante dos modelos clássicos, a literatura grega tardia é, de justo direito, um capítulo da literatura grega.

Assim definidos os marcos territoriais e cronológicos amplos da literatura grega no Império Romano, cabe situar os cenários específicos, os gêneros, estilos, autores e obras que compõem esse universo. É disso que trata este livro, cabendo a este prefácio dar as referências para se compreender o conjunto de textos e autores ora traduzidos e comentados. Assim faremos, comentando algo dos autores e textos

desta obra, sem, todavia, exauri-los ou seguir sua sequência, e sim a identificação de tradições e linguagens que nutrem tais autorias e suas genealogias.

O cânon grego

Mesmo sem ter escrito e sem saber o que era um livro, Homero fundou a história da literatura grega e permanece, desde então, como a autoridade fundamental para se compreender tudo o que sucede, desde o século IX a.C. até nós e nossos herdeiros. As definições de gênero, todavia, começaram a florescer quando Hesíodo, na *Teogonia* (v. 77-79), dedicou uma Musa para cada gênero performático e se identificou como autor (v. 22). Canto de cisne da épica antiga, no século VII a.C., o bardo beócio cantou ainda na música antiga, com aqueles versos em hexâmetros datílicos que, embora possam expressar jocosidades, tendem à grandiosidade solene e são monumento do rigor, com aura de palavra sagrada. Essa marca permanecerá por todo o mundo antigo greco-romano, aparecendo em vozes homéricas (repetições miméticas variadas, como performances, reinvenções e críticas literária e cultural) e também na dicção de oráculos, muitos ainda ativos e populares mais de mil anos após a aurora de Delfos e de Homero. Destaquem-se, nesse universo, as *quaestiones homericae*, questões homéricas, que tanto mobilizaram intelectuais na era de apogeu da recepção clássica no Império Romano, a segunda sofística, movimento forte entre os séculos I a III d.C., com antecedentes e continuidades, pautado pela releitura e continuidade da tradição grega em cenário moderno romano. Com toda a sua diversidade e diferenças culturais, o mundo romano na Antiguidade Tardia seguiu sendo território de Homero.

Na era arcaica grega, respondendo imediatamente a Homero, floresceram dois gêneros de grande força genética: a poesia lírica e

a escrita filosófica. Lírica, que o grego chamava erótica, sob a lira de Eros e de uma Musa Erato, com a qual Teógnis, Safo, Alceu, Arquíloco e muitos poetas revolucionaram a estética, com versos de grande musicalidade e afetividade. Todo poeta latino, mesmo gênios como Horácio, Ovídio e Tibulo, sonhava ser Anacreonte, realizar obras primas como as de Píndaro ou conhecer tanta glória quanto Safo, a décima Musa. Quanto à filosofia, os gregos antigos a elaboraram com vários estilos de escrita, que vão das sentenças e aforismas, prediletos nas três primeiras gerações, de Tales a Heráclito (séculos VI e V a.C.), aos versos de Parmênides, aos diálogos de Platão e aos argumentos lógicos e didáticos dos sofistas e de Aristóteles, bem como dos filósofos éticos dos séculos IV e III a.C., Epicuro e Zenão de Cítio; a partir deste, o estoicismo, em particular, estava fadado a ter grande impacto em Roma, assim como diferentes leituras de Platão, patrono de um dos fenômenos culturais mais vigorosos do mundo filosófico romano-imperial, os diversos e recorrentes neoplatonismos. A perpetuação destes gêneros, poesia e filosofia, animou um franco diálogo através de muitos séculos entre fontes gregas e criações em era romano-imperial. Essa ancestralidade significa, no trato interpretativo, que não é possível compreender a poesia e a filosofia pós-clássica, incluindo-se a romano-imperial e a produção greco-romana tardo-antiga, sem bom conhecimento das autoridades ancestrais, suas discussões, vocabulários, temas e estilos.

Após a conquista romana, a Grécia serviu à senhora Roma com seus profissionais, modelos, escolas, bibliotecas, coleções e memórias, que passaram a constituir, cada vez mais, parte fundamental da cultura romana. Já havia, por certo, forte matriz grega na cultura latina, desde o século VI a.C., mas esse processo de contágio cultural toma novo vigor a partir do século II a.C. e das conquistas dos séculos II e I a.C.. Na célebre frase de Horácio (*Epístolas*, Il, 1, 156), *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio* – "a Grécia cativa conquistou o selvagem conquistador, e levou as artes

ao agreste Lácio". Lendo, copiando, traduzindo e imitando, autores latinos fizeram seus os gêneros e assuntos gregos. A língua e a cultura gregas se tornaram a língua culta, praticada pela aristocracia romana em sua intimidade doméstica, marca de distinção. É em grego, lembra Suetônio (*Vida dos Césares*, I, LXXXII), que alguns disseram que César teria reagido diante de Brutus, seu assassino: *kaì sú, téknon*? – "tu também, filhinho?", famoso na tradução latina citada por Shakespeare, *et tu, Brute*? (*Júlio Cesar*, v. 77), reforçando a marca pungente e vergonhosa da intimidade familiar (helenizada) violada com punhaladas. Nessa linhagem, não faltaram imperadores altamente helenizados, como Nero e Adriano, entre os quais filósofos excelentes, escritores em língua grega, como Marco Aurélio e Juliano. Conhecer grego era fundamental para localizar-se decentemente no mais alto estamento social e cultural romano, e a obtenção dessa credencial foi sempre forte razão para a permanência de uma memória cultural e literária helênica nas cortes imperiais e entre a aristocracia ambiciosa de prestígio.

Além do meio aristocrático, a religião, a economia, o direito, as artes, a literatura e o pensamento romano foram sempre predominantemente mutações da base genética grega, com cargas de formalismo, superstição e monumentalidade que tornam fácil reconhecer qual o Édipo de Sófocles, qual o de Sêneca, as diferenças entre democracia e república e outros sintomas de diferença dentro do mesmo modelo. Os romanos sempre perceberam essa diferença, e preservaram o contato com as formas originais da cultura grega, persistentes na educação e no modo de vida romanos. Para muitos romanos, era um desafio ético saber helenizar-se sem perder a latinidade, mas para outros muitos, a grande meta era helenizar-se plenamente. Essa relação histórica produziu diversos contextos de recepção romana da memória grega, dos quais o primeiro e mais importante foi a formação de uma tradição literária romana com a importação de gêneros e modelos gregos, através das traduções e

adaptações realizadas em Roma, a partir do século III a.C., por Lívio Andrônico (284 a.C., primeiro tradutor da *Odisseia*, imitador de sátiras), Quinto Ênio (239 a.C., adaptador do verso hexâmetro grego ao latim), os comediógrafos Plauto (255 a.C.) e Terêncio (195 a.C.), bem como Catão (234 a.C.), imitador da prosa histórica. Esse movimento de autores latinos se desdobra também na poesia filosófica de Tito Lucrécio Caro (99-55 a.C.), na retórica de Cícero (106-43 a.C.) e na historiografia de César (102-44 a.C.), para chegar ao seu apogeu com o maior émulo de Homero, Virgílio (70-19 a.C.), e o filósofo Sêneca (4 a.C.-65 d.C.). Esta lista poderia se estender a dezenas de autores e obras, mas o importante aqui é assinalar a marca da identidade grega mesmo no que se considera romano, e considerar este como o primeiro estágio de um ciclo de traduções e comentários que se inicia em Roma, estende-se no mundo antigo e em muitas eras, e chega aos nossos dias, ainda herdeiros dessa fonte.

Inovações: biografia, aretalogia, romance

Para não acharmos, todavia, que só os cânones antigos geraram literatura no meio romano e na Antiguidade Tardia, eis a biografia, gênero romano do século I a.C. (de Cornélio Nepos, 110-25 a.C.), que atinge sua maturidade na obra do sacerdote de Apolo em Delfos, no século II d.C., Plutarco. A biografia surgiu e se desenvolveu impregnada daquilo que Tucídides acusara como *mythódes*, o elemento mítico, para agradar plateias. Embora apresente eventuais cacoetes dos biografados (em sentido trágico ou satírico), em geral narram-se fatos notáveis e traços definidores de personalidades fortes. A biografia transita muito próxima do mito do herói, uma das mais potentes matrizes de narrativas do mundo antigo, em geral, e do greco-romano, em particular. Não admira que floresçam muitas variantes da biografia no mundo romano, geralmente embebidas em

romance mítico, como a de Apolônio de Tiana, escrita por Filóstrato, e o que parece ter sido seu antecedente, as memórias de Dâmis, companheiro do sábio biografado. Falava-se então de um mago sábio, com uma trajetória de iniciações e proezas de heroísmo filosófico e místico, capaz de realizar vários milagres, como teletransportar-se, ser poliglota universal ou até mesmo ressuscitar mortos. Isso nos leva para as franjas da literatura biográfica, em que se encontra o grosso da literatura dos primórdios da cristandade. Lembremos que não existiria o cristianismo sem uma literatura grega que falasse bastante dos feitos de um personagem que, igualmente, teria ressuscitado mortos e feito outros milagres interessantes.

Assim chegamos ao caso da literatura em língua grega do Império Romano provavelmente mais lida e traduzida da história, os evangelhos, literatura bíblica escrita em grego vulgar. Os cristãos sempre resistiram em vê-la como literatura, pois creem (ou criam) ser palavra revelada, e não poética inventada; mas não há dúvida de que é texto escrito com caráter literário. Abre-se a questão: qual o seu gênero? Não é possível responder que são do gênero "evangelho", pois este não tem precedente nem consequência, nem é mimetizado, exceto em metáforas e ironias modernas, como *O evangelho segundo Jesus Cristo*, de José Saramago (1991). Fácil é identificar a quais gêneros clássicos os evangelhos não pertencem: história, filosofia, biografia, poesia e tragédia, embora possam conter elementos de cada um desses gêneros e, para muitos leitores (crentes e exegetas), assumir as funções específicas dessas narrativas especializadas, com o que se considera informação histórica, ética, biográfica, sensível e sapiencial. Todavia, ainda que se possam ler aspectos históricos, filosóficos e poéticos naqueles textos, essas não são suas matérias usuais, tal como reconhecidas por historiadores, filósofos, artistas e literatos; seus autores e leitores eram de outra natureza, religiosa. Logo, o gênero dos evangelhos é diverso dos cânones gregos, e isso diz respeito à natureza da narrativa, suas finalidades e como lê-la, quais seus

leitores e cenários de leitura. Há, porém, um gênero literário próprio para descrever essa literatura.

Debruçados sobre essa questão, Morton Hadas e Moses Smith (1965) concluíram que se trata de um gênero popular no Império Romano, poderoso mas descontinuado: as aretalogias, ou relatos de feitos excepcionais de figuras carismáticas, fundindo mito do herói, folclore, fábulas e formas e gostos da literatura popular. Milagres, feitos incríveis e a ênfase em personalidades superiores, de qualidade mágica, ajudam a compreender o apelo e a difusão dos textos. Hadas e Smith (1965) apontam a proximidade dessas narrativas com relação a tradições do folclore antigo, algumas delas notáveis também fora do mundo bíblico; estariam vizinhas, por exemplo, dos já referidos relatos sobre o mago Apolônio de Tiana, na obra de Filóstrato, e também das biografias de Pitágoras e mesmo de Epicuro, que vieram a se consagrar no círculo cultural de Plotino e na obra de Porfírio, *A vida de Pitágoras*. Embora as aretalogias tenham sido gênero popular, possuem contrapartida educada, as biografias de magos e filósofos. Estas, por sua vez, podem ter raiz remota na constituição e consagração heroica do personagem Sócrates na obra de Platão, precedente para o modelo do heroísmo filosófico. Igualmente, versões místicas do platonismo se difundem em toda a era romana e contaminam as culturas religiosas que então se desenvolvem, ampliando o cenário de recepção cultural. Essas tradições evidenciam o notável gosto literário e cultural na Antiguidade Tardia, em diferentes ambientes socioeconômicos, por vultos célebres, filósofos, magos, homens sagrados, heróis, mártires e santos.

Essa perspectiva ajuda a compreender a dimensão cultural da literatura cristã, especialmente os evangelhos, aretalogias escritas com a finalidade de impressionar leitores e ouvintes diante do assombro de uma figura considerada divina. Isso permite, igualmente, compreender trânsitos formais entre cristianismo e paganismo na Antiguidade Tardia, e eventualmente compreender também os gêneros literários

propriamente cristãos (apologias) e sua apropriação mimética de gêneros clássicos, sobretudo a História, com a *História Eclesiástica* produzida após Eusébio de Cesareia (263-339 d.C.), e a Filosofia, com a prosa filosófica e diálogos teológicos de Agostinho de Hipona (354-430 d.C.). Para dar algum nexo de unidade a essas linhagens, eis o papel impactante da escola de Plotino (204-270 d.C.), a principal propagadora do platonismo educado na Antiguidade Tardia e referência para a formação de pagãos (Porfírio, Prisco, Jâmblico, Juliano) e cristãos (Orígenes, Eusébio e o círculo de colaboradores de Agostinho). Sem a sua platonização na teologia da patrística, o que seria do irascível Jeová no futuro da cristandade? Eis a força da ideia do bem, de fonte filosófica platônica, para a chave de harmonização doutrinária católica.

A literatura evangélica tinha outra dimensão em época imperial, com a progressiva difusão de muitas versões e variantes dos originais, na pequena biblioteca dos evangelhos ditos apócrifos. No século IV d.C., estavam em circulação ao menos dezessete evangelhos, talvez dezenove ou mais, alguns tão populares quanto os quatro evangelhos canônicos, sobreviventes do crivo depurador do Concílio de Niceia (325 d.C.). De biblioteca popular a alvo bibliocáustico: os evangelhos apócrifos foram proscritos e mesmo queimados com muitos livros antigos, juntamente com teses cristãs doravante consideradas heréticas, cuja leitura era penalizada com sentenças que facilmente chegavam à pena capital. Algo desse conjunto de textos foi preservado em fragmentos e recuperado arqueologicamente em papiros, mas sabemos que compuseram um quadro de texto e leitura de crescente popularidade entre os séculos I e IV da era imperial romana, em sua maior parte, perdido.

Além disso, a literatura cristã desenvolveu novos estilos, próprios de sua finalidade doutrinadora, pouco usual na literatura clássica. Nunca a religião grega, nem qualquer religião antiga, precisou justificar-se como o cristianismo fez em suas origens. Quase toda a literatura

greco-romana se assenta no conhecimento do que chamamos mito e mitologia, mas que para os antigos era parte de uma visão religiosa do mundo, uma realidade plena de deuses comentada por poetas e artistas. Abandonando esses deuses, os escritores cristãos falavam centralmente da sua fé em uma divindade patriarcal soberana, e dos testemunhos dessa fé. Acima de tudo, tratava-se de defender a fé e considerá-la um fundamento, e não de um assunto a ser investigado. É aí que se encontra a obra de apologistas como Justino Mártir e Tertuliano, nos séculos II e III, precedidos por autores bíblicos, ativos pouco tempo antes desses literatos, em combates por Cristo.

Infensos ao lento desenvolvimento da prosa doutrinária cristã, floresceram no século II d.C. obras destinadas a se tornarem ícones do que ora chamamos paganismo tardo-antigo: *As noites áticas*, de Aulo Gélio (125-180 d.C.), e *O asno de ouro* (*Metamorfoses*), de Apuleio (124-170 d.C.). Por trás de Apuleio, como oportunamente esclareceu Peter Walsh (1970), havia a marca do novo gênero inaugurado pelo autor do *Satíricon*, Petrônio (27-66 d.C.), a novela romana. Nesses romances em prosa, o leitor encontra a imagem de um mundo repleto de magia, mística religiosa, fantasia e intensidade erótica, bem como histórias picarescas que fizeram o deleite de leitores antigos e modernos. Mesmo escrito em latim por um autor de origem norte-africana, *O asno de ouro* é testemunho de um mundo de fundamento helênico, porém impregnado por crenças e imagens de todas as culturas mediterrânicas conjugadas por Roma, mundo de Asclépio, Dioniso e também de Ísis. Platonista educado em Atenas e bastante cosmopolita, Apuleio traduziu do grego o *Perì kósmou* (*Sobre o mundo*), obra de um pseudo-Aristóteles provavelmente do século III a.C., que aqui evidencia a antes referida relação genética e mimética entre cultura grega e romana na era imperial, com suas mutações de forma e estilo. Já na obra de Aulo Gélio, essas características vêm temperadas com outro traço que aparece também na arte de sua época, um toque

arcaizante, reforçando os laços com as imagens projetadas da cultura grega ancestral.

Se nos faltam autoras para examinar e comentar, a sensibilidade de gênero pode ler algo no efeito social de uma das figuras femininas mais marcantes da história do Império Romano: Júlia Domna (*c.* 170-217 d.C.), esposa do imperador Septímio Severo, nascida na Síria, verdadeira locomotiva cultural, que em toda sua vida favoreceu as letras e as artes e nutriu forte curiosidade sobre a memória clássica. Seu tutor em estudos helênicos, o sofista Flávio Filóstrato (*c.* 170-247 d.C.), tornou-se expoente do renascimento grego da era. Natural de Lemnos, Filóstrato conduziu viagens imperiais à Grécia, orientou leituras e o colecionismo de obras de arte da imperatriz, prosperou em prestígio e publicou obras importantes, em grego, tais como o tratado de religião heróica e de apologia da cultura grega, *Heroikós*, e um célebre tratado descritivo e analítico de pinturas prediletas da imperatriz helenizada, vistas em Nápoles, o *Perì eikónes* (*Sobre as imagens*). Membro de uma família bastante intelectualizada, este autor é um excelente símbolo do movimento máximo de revigoramento da cultura grega no Império Romano, a segunda sofística, expressão cunhada em seu *Vida dos sofistas*. Segunda sofística, pois se coloca ao lado e na continuidade da tradição de sábios que floresceu em Atenas alguns séculos antes, tida como primeira sofística e retomada intencionalmente como programa de formação, pensamento e identidade. Como vemos em todos esses casos, tratava-se de uma identidade complexa, repleta de apropriações, mutações, refigurações e de opções que reiteravam continuadamente a hegemonia de uma memória cultural formada na linhagem de Homero e seus sucessores gregos, plenamente ativos e legítimos no mundo grego do Império Romano.

Paganismo e conflitos culturais

O proselitismo cristão, evoluindo a partir do século I d.C., provocou reações que foram da denúncia cáustica de Celso (século II d.C.) em seu *Discurso verdadeiro*, à ironia de Plotino e os ataques de Porfírio de Tiro (233-305), com apogeu na obra de Juliano Augusto (331-363, imperador após 361). O círculo deste imperador letrado, no coração do século IV, foi um dos grandes cenários de literatura no Império Romano, quando houve espaço até mesmo para um inédito apologista do paganismo, Salústio, parceiro de Juliano, que apresentou em seu *Dos deuses e do mundo* explicações e justificativas da religiosidade greco-romana, de um ponto de vista místico neoplatônico. O próprio Juliano foi proficiente em um gênero característico da Antiguidade Tardia, também correlacionado à biografia, a literatura de panegíricos, correlata da escrita de encômios e apologias, cuja finalidade era o elogio público do imperador e de figuras notáveis, vivos ou falecidos. Essas obras de oratória têm forte marca da literalidade sofisticada da retórica clássica, herdeiras das tradições de retóricos gregos como Lísias, Antifonte e Demóstenes, e da romanidade jurídica de Cícero e Quintiliano, entre muitos oradores e jurisconsultos romanos. Grande escritor, Juliano tinha qualidade exemplar nesse gênero.

Do círculo de Juliano, destacaram-se também o historiador Amiano Marcelino (*c.* 330-*c.* 400) e o retórico Libânio (314-393), prosadores brilhantes. Mas do outro lado da discórdia prosperou uma literatura de ataque religioso dirigido ao imperador pagão e ao que criam ser seu mundo demoníaco. Essa literatura, da autoria de padres e bispos como Gregório Nazianzeno (329-390), é sintoma da conflagração cultural que cresce no mundo romano tardio e que resultará em conflitos, repressões, iconoclastias e, por fim, no colapso da tradição helênica, criminalizada como paganismo, para o qual reservava-se pena capital. Veja-se, a propósito, o livro XVI do *Codex Theodosianus* (429), que abriga parte importante da legislação

imperial de repressão ao paganismo. Esses ataques e sua base estatal, nas forças judiciária e militar do Império, mobilizadas contra o paganismo, levaram ao progressivo colapso da literatura grega, dada a difícil sobrevivência sob credo diverso e intolerante. Desenvolveram-se, então, formas secretas dessa memória cultural, das quais a mais importante foi o criptopaganismo místico que resultará na tradição hermética, de longa evolução medieval e apogeu renascentista.

Na esfera pública, a partir do final do século IV d.C. foi cada vez mais rara a expressão tradicional da cultura clássica; igualmente, as elites tradicionais, aristocracias da cidade, colapsaram ou se transformaram, diante da emergência de novas lideranças e do esvaziamento da cidade antiga (Brown, 1992). O fim do espaço público, da ágora e do fórum, em favor da enorme concentração de poder agravada desde Teodósio, com o Império romano batizado e cristão, foram letais para a sobrevivência de uma literatura que comentava com naturalidade o que ocorria entre o Olimpo e as vias de cidades plenas de deuses e memórias heroicas, de modos de vida prazerosos, de mistérios e imaginações livres sobre o sagrado, de argumentos cuja meta era chegar-se à melhor ideia, e não capitular sob uma autoridade hostil ao livre-pensar. Podemos, diante da força repressora então aplicada, especular com uma metáfora da famosa sentença de André Piganiol (1947): "a civilização romana não morreu de morte morrida, ela foi assassinada". Igualmente, podemos considerar que, mesmo assassinada, aquela memória deixou marcas e sobrevive nas visões e leituras que desde então realizamos, das fontes gregas desde Homero aos textos e autores que formam este livro. É com eles que fazemos como fizeram autores e leitores do Império Romano, e nos nutrimos uma vez com o néctar e ambrosia da literatura clássica.

Francisco Marshall

Professor Titular de História Antiga

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Referências

BROWN, P. *Power and persuasion in Late Antiquity*: towards a christian empire. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

BROWN, P. *The world of Late Antiquity*. London: Thames e Hudson, 1971.

HADAS, M.; SMITH, M. *Heroes and gods*: spiritual biographies in antiquity. Front Cover: Harper e Row, 1965.

PIGANIOL, A. *L'empire chrétien*, 325-395. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

WALSH, P. G. *The roman novel*: the *Satyricon* of Petronius and the *Metamorphoses* of Apuleius. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Apresentação

A língua grega não perdeu sua importância com a ascensão de Roma. Não apenas continuou a ser o principal idioma de expressão intelectual nas regiões conquistadas por Alexandre, o Grande, como também se inseriu no coração do mundo romano, onde não poucos a falavam e nela preferiram escrever suas obras. Atentos à importância da língua grega durante toda a Antiguidade, bem como à escassez no Brasil de estudos sobre autores que escreveram em grego durante o Império Romano, o primeiro objetivo desta coletânea, assim, é oferecer uma amostra da riqueza intelectual desse período através de estudos que não apenas escreveram em grego, mas também deram continuidade à tradição literária, filosófica e historiográfica grega. No entanto, a leitura das obras desses autores revela muito mais do que mero continuísmo: revela a cultura multifacetada de sua época, com novas perspectivas narrativas e conceituais, novos problemas e novas respostas para os antigos.

O arco temporal coberto pelos autores presentes neste livro vai do primeiro ao terceiro século da era cristã. Também é interessante notar que os autores pertencem a regiões distintas do Império Romano, aportando à tradição grega seu contato com diversas culturas, como a egípcia, a judaica e a síria, além da romana, obviamente. Nessas circunstâncias, este volume se volta para a articulação das diferentes perspectivas que constituem a literatura, a filosofia e a historiografia produzidas no Império Romano, e que denotam a pluralidade peculiar

do período. Os capítulos estão organizados cronologicamente, visto que os autores selecionados tratam de temas distintos.

Nessa ordem, o capítulo que abre este livro, "Saulo de Tarso (ou Paulo): poucas certezas de uma história incerta", escrito por Moisés Olímpio-Ferreira, apresenta ao leitor a diversidade cultural que cerca a figura de Paulo de Tarso. O autor nos mostra como um judeu, cidadão romano, que se converteu ao cristianismo e se expressava em língua grega, elaborou a sua concepção de mundo tendo esses elementos como pano de fundo. Olímpio-Ferreira demonstra ainda como seus escritos revelam sua percepção judaico-cristã dos acontecimentos, sem, no entanto, deixar de lado a influência da filosofia estoica e também da cínica, e especialmente dos ensinamentos retóricos dos antigos gregos. Como o autor assinala, o objetivo de Paulo de Tarso era despertar o interesse dos habitantes da parte helenizada do Império Romano.

No segundo capítulo, "Eros e o amor em Plutarco", escrito por Maria Aparecida de Oliveira Silva, encontra-se uma leitura diacrônica da visão de Eros na relação amorosa que traça um breve paralelo entre as percepções de Plutarco e Platão. A autora analisa o conceito de amor em Plutarco e a função de Eros na relação amorosa, concluindo que Plutarco difere da compreensão platônica de Eros como um ser intermediário entre os deuses e os homens. Quanto à compreensão plutarquiana do amor, Silva apresenta dois elementos que a compõem: a amizade e o prazer. A amizade surge então como fruto da convivência harmoniosa do casal, na qual a mulher é capaz de ser amiga do seu marido, de ser sua companheira em todos os lugares e ainda aceitá-lo como mestre.

No capítulo seguinte, intitulado "Epictetus' *áskēsis* and its theological dimension", Krzysztof Łapiński examina o conceito de *áskēsis* no âmbito das concepções teológicas de Epiteto. O autor mostra que Epiteto vincula diretamente a prática da filosofia à sua perspectiva religiosa e argumenta que, ao falar sobre a noção de deidade, o

filósofo dá especial atenção ao aspecto providencial desse fenômeno, referindo-se à ideia tradicional de deuses como benfeitores da humanidade. Łapiński conclui que Epiteto considera Zeus como o principal benfeitor, por ter dado à humanidade a capacidade de usar impressões, isto é, praticar a filosofia. Segundo o autor, Epiteto enfatiza o parentesco entre deuses e seres humanos, parentesco este que se funda na partilha do *lógos*, que é o ponto de partida para a identificação dos humanos com os deuses, possível mediante a prática da *áskēsis*.

Em "Elio Aristides: el sofista enfermo y el elixir de la palabra", Pilar Gómez Cardó mostra como Élio Aristides se insere no fenómeno conhecido como Segunda Sofística. Neste quarto capítulo, a autora versa sobre a arte retórica como um elemento constituinte da educação romana inspirada na *paideia* grega, um elemento que se ensina, se aprende e que é transmissor de valores morais. Gómez se debruça sobre a vida e a obra desse autor, revelando ao leitor as qualidades retóricas e a precisão na construção de seus discursos, sua lógica argumentativa e sua notável erudição.

Para além de sua conhecida veia satírica, Luciano de Samósata foi um notável romancista. Esse é o tema desenvolvido por Lucia Sano em "O mundo dos mortos em *Das narrativas verdadeiras*, de Luciano de Samósata", o quinto capítulo. A autora analisa a estrutura narrativa da referida obra elencando os autores e seus estilos diluídos ao longo do romance luciânico. Entre outras semelhanças apresentadas, Sano nos mostra, por exemplo, a influência que autor recebe de Homero na elaboração do episódio da ida ao mundo dos mortos, com a diferença que Luciano não o situa no Hades, mas no mundo dos Bem-Aventurados. A autora analisa ainda as características étnicas e geográficas de sua narrativa, associando-as a Homero, Hesíodo e outros autores que perpassam a narrativa luciânica.

Em "Filóstrato e a *Vida de Apolônio de Tiana*: entre biografia e romance", Pedro Ipiranga Júnior mostra as diversas perspectivas

levantadas por autores especializados nessa obra de Filóstrato, que oscilam basicamente entre considerá-la um escrito biográfico completamente ficcional ou um escrito biográfico ficcional com um teor factual, isto é, um escrito híbrido. Para tanto, Ipiranga Júnior traz ao leitor o debate entres essas correntes interpretativas, primeiro apresentando os estudos realizados por elas e, em seguida, o debate que travam entre si. O autor, em seu percurso de análise do conteúdo e da estrutura narrativa da vida/romance de Apolônio de Tiana, revela-nos, assim, formas possíveis de leitura da engenhosa escrita de Filóstrato.

Escrito por Maria Celeste Consolin Dezotti, o sétimo capítulo intitula-se "Bábrio e a fábula pedagógica". A autora esmiúça o estilo deste fabulista romano que compôs fábulas em grego, demonstra os latinismos de sua obra, as adaptações de expressões latinas para o grego e a influência da métrica latina na sua recriação de ritmos poéticos gregos. Segundo nos esclarece Dezotti, o fabulista romano elaborou prólogos que revelam a singularidade de sua composição fabular, que se aproxima da estética helenística ao refletir sobre sua própria arte, apresentar o roteiro de sua narrativa poética e as condições de produção e sua recepção. A autora nos apresenta traduções inéditas de poemas do fabulista romano que sintetiza a riqueza literária de seu tempo.

"Percursos mitográficos em busca de fontes para uma *Biblioteca*", de Luciene Lages, oitavo capítulo, investiga principalmente como Apolodoro emprega as fontes de sua obra mitográfica. Lages argumenta que Apolodoro recebe de modo acrítico o conteúdo de sua narrativa, cuja função primordial é apresentar em forma de genealogia os percursos dos heróis. Segundo a autora, citações de Ferécides, Homero, Hesíodo, Acusilau e Eurípides, entre outros, são geralmente empregadas para referendar as genealogias.

No capítulo subsequente, "Homero filósofo em Máximo de Tiro", Bernardo Lins Brandão revela as nuances e dificuldades da obra de

Máximo, situada no limiar entre a sofística e a filosofia. Em particular, Brandão observa o papel de Homero nos discursos de Máximo, que considera o "pai dos gregos" o primeiro e maior dos filósofos. Na polifonia filosófica dos discursos, a *Ilíada* e a *Odisseia* ganham uma interpretação profunda, que retira dos poemas mais do que uma simples exegese alegórica.

O terceiro livro das *Vidas*, de Diógenes Laércio, dedicado a Platão, é o objeto de estudo do décimo capitulo, escrito por John Dillon e intitulado "Diogenes Laertius and Platonism". Dillon centra-se na seção final, em que Diógenes expõe a filosofia platônica. Através de uma leitura detida dessa exposição, Dillon nos mostra que ela deve ser compreendida dentro do *background* da doxografia platônica. Apesar de em vários aspectos a exposição de Diógenes parecer superficial, Dillon defende que ela não é desprovida de interesse, sobretudo interesse histórico, uma vez que deixa transparecer a sistematização do platonismo levada a cabo pelos acadêmicos e pelos medioplatônicos, e que é uma amostra curiosa da influência estoica na interpretação de Platão.

Encerrando nosso livro, o capítulo "Imanência, apesar da transcendência em Plotino", de José C. Baracat Jr., parte de uma análise das dificuldades de classificar a filosofia plotiniana para, por fim, deter-se na imanência do primeiro princípio da realidade, o "bem" ou "uno", um traço geralmente negligenciado de sua reflexão. Ainda que Plotino, interpretando Platão, enfatize a transcendência do primeiro princípio, e que normalmente esse seja o traço mais saliente de sua reflexão, o neoplatônico não deixa de afirmar com igual força a imanência desse princípio em seus produtos. Baracat Jr. reflete sobre essas duas faces do princípio na filosofia de Plotino, tentando entender de que modo elas podem ser conciliadas.

Enfim, este livro tem como objetivo levar ao leitor interessado pela riquíssima e variegada produção cultural em língua grega no Império Romano debates atualizados sobre o diálogo que os autores

desse período travaram com a tradição anterior a eles, bem como as apropriações que dela efetuaram. Ao percorrer os caminhos propostos pelos autores, percebemos a diversidade teórico-metodológica de suas reflexões, que têm como objetivo contribuir para reflexões sobre esse período ainda pouco explorado pelos estudos clássicos brasileiros.

Os organizadores.

Saulo de Tarso (ou Paulo): poucas certezas de uma história incerta

Moisés Olímpio-Ferreira

ζήτησον... Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα

procura... por um chamado Saulo, tarsense (*Atos* 9.11)

Paulo, o apóstolo, é figura incontestavelmente importante para a história da formação teológica da recém-nascida igreja cristã do século I d.C., período em que o mundo conhecido estava sob o augusto domínio territorial, ideológico, econômico, político e militar de Roma.

Ele é o mais significativo escritor judeu, em língua grega, do cristianismo primitivo (a ele são atribuídas treze epístolas[1] do *Novo Testamento*), sem que isso, entretanto, torne-o menos conturbador, tanto no que se refere à sua biografia, quanto à sua maneira de pensar. Com efeito, se, por um lado, ele é o personagem mais acessível na história da constituição da fé cristã, por outro lado, sua vida e sua

1 Embora o cânon do *Novo Testamento* atribua a Paulo treze epístolas, muitos estudos têm apontado problemas de autoria, motivo pelo qual elas foram submetidas a uma nova reclassificação: *indisputadas* ou autênticas, e de *herança paulina* ou *pseudepígrafes*. As do segundo grupo, por questões de gramática, vocabulário, teologia, estilo etc., são atribuídas a amigos, a discípulos, e até mesmo a inimigos de Paulo. Mas nada é indiscutível, como mostram as constantes defesas de alguns críticos que continuam a apresentar argumentos a favor da veracidade integral do texto canonizado, e também de outros que sugerem classificações bem diferentes. Dessa disputa em torno do incontestável, do provável, do duvidoso, ou mesmo do falso, surgiu a distinção entre o “Paulo canônico” e o “Paulo histórico”. Entretanto, em nenhuma das posições adotadas, as conclusões – sempre baseadas em critérios hipotéticos – podem ser consideradas contundentes.

teologia estão cercadas de elementos enigmáticos e controversos, aparentemente até mesmo para alguns de seus contemporâneos, como se lê em *2Pedro* 3.15-16.

Pelo que se conhece, por testemunhos internos e externos, trata-se de um homem que conviveu com constantes movimentos de oposição, e o que mais chama a nossa atenção é o fato de que as forças contrárias não tinham apenas origem nos partidários ortodoxos da religião mosaica. Na verdade, judeus ortodoxos, judeus helenistas[2] e não poucos judeus-cristãos, uns e outros, eram-lhe fontes de problemas e perseguições.

Os ortodoxos consideravam-no traidor: a sua decisão de seguir o *Caminho* representou significativa perda ao grupo e constrangimento ao judaísmo ortodoxo, visto que o instrumento vivo do ódio farisaico anunciava, agora, com vitalidade ainda maior, que o Jesus outrora assassinado em Israel era o Messias esperado. Esse tipo de oposição, porém, já era esperado.

Por outro lado, sabemos que os *judaizantes*, isto é, os judeus-cristãos que associavam a nova fé aos hábitos e padrões da lei mosaica, também o perseguiam com ferocidade. A diferença era teológica, já que eles ensinavam que a salvação realizar-se-ia por meio da graça divina associada à obediência à lei de Moisés, com a evidência física da circuncisão, o que Paulo (e o polo cristão gentílico em Antioquia) se recusava veementemente a aceitar. A controvérsia tomou tal dimensão que foi preciso recorrer à realização de um *Concílio em Jerusalém*, em que, apesar do ambiente hostil, foi possível chegar a um acordo, ainda que provisório e de curta duração, pois, na prática, a aceitação incondicional dos cristãos

---

2 Quem eram os judeus helenistas? Koester (2005b, p. 105) esclarece que, até certo ponto, a helenização "afetara também Jerusalém, onde a língua grega desfrutava de tanto prestígio entre os judeus quanto o aramaico. 'Helenistas', isto é, judeus de língua grega, não eram um fenômeno incomum em Jerusalém".

gentios,[3] livres dos hábitos judaicos, não foi resolvida, como nos mostra o relato de *Gálatas* 2.11-13.

Esse Concílio aconteceu somente quase vinte anos depois do vocacionamento de Paulo (*Gálatas* 1.17 a 2.1). Segundo a *Epístola aos Gálatas*, depois de "convertido", Paulo fora apenas duas vezes a Jerusalém: a primeira, depois de três anos de ministério (e nesse período ele ainda não era conhecido fisicamente pelos integrantes das igrejas da Judeia: *Gálatas* 1.22), e a segunda, após quatorze anos, por ocasião do Concílio. Mas, como ele mesmo alega, ele foi a esse encontro somente porque recebera uma *revelação* pessoal a esse respeito, eliminando, assim, qualquer possibilidade interpretativa de que ele sentisse a necessidade de receber alguma aprovação da cúpula apostólica para exercer o seu trabalho missionário: "subi, porém, segundo uma revelação, e pus sobre eles (lhes comuniquei) o bom-anúncio que estou anunciando entre os gentios; em particular, porém, aos que pareciam {ser alguma coisa}..."[4] (ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν· καὶ ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ᾽ ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν... – *Gálatas* 2.2).

De fato, em *Gálatas* 1.1, ao falar desse evento, Paulo deixa bem claro que o seu ministério existia à parte da jurisdição e do patrocínio cristão judaico jerosolimita. Como sugerem as preposições ἀπό ("não a partir de homens" – οὐκ ἀπ᾽ ἀνθρώπων) e διά ("através de Jesus Cristo" – διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), tanto a *origem* quanto o *meio* pelo qual lhe foi outorgado o apostolado não eram dependentes do centro religioso de Jerusalém. Assim, ele não foi suplicar autorização ou legitimidade aos apóstolos que estavam em Israel; foi, segundo sua própria afirmação, por determinação divina, a fim de expor a doutrina

3 Nomeação dada pelos judeus a todos os estrangeiros.

4 Em nossas traduções dos textos em grego, seguimos os seguintes códigos: a) (parêntese): opção de tradução; b) [colchete]: texto omitido em alguns manuscritos; c) {chave}: termo subentendido (real ou possível).

que ensinava mundo afora, objeto de conflito com os judaizantes, que, abertamente, Paulo tinha por "falsos irmãos" (ψευδαδέλφους) e enfrentava com ímpeto:

> Em razão dos falsos irmãos introduzidos sub-repticiamente, os quais entraram para observar a liberdade de nós, que temos em Cristo Jesus, a fim de nos reduzirem à escravidão, os quais nem por {uma} hora cedemos à sujeição, a fim de a verdade do bom-anúncio permanecer junto de vós. (*Gálatas* 2.4-5)

E ainda mais: ele teve de se indispor com aqueles que se consideravam importantes na liderança da igreja, mas que nada trouxeram de relevante para a discussão. O tom irônico[5] paulino provoca consequências risíveis no leitor (e, portanto, a ridicularização dos "aparentes"), já que o prestígio reivindicado para nada serviu. Se, um dia, tinham sido alguma coisa, disso só lhes restou a "cara" (πρόσωπον) de prestígio, pois foram insignificantes para o Concílio: "e, dentre os que pareciam ser alguma coisa – de que qualidade noutro tempo eram, em nada me importa; [o] Deus não aceita rosto de homem – a mim, pois, os que pareciam {ser alguma coisa} nada acrescentaram" (ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τι, – ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει· πρόσωπον [ὁ] θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει – ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο – *Gálatas* 2.6).

Não bastassem esses todos, Paulo também nos conta que tinha problemas sérios com outro tipo de judeus (*2Coríntios* 11.22): os que se diziam cristãos, mas que concorriam com ele em legitimidade, autoridade e teologia nas comunidades gentias por ele fundadas. Recorrendo à qualificação e à classificação desse grupo por meio da seleção de epítetos depreciativos: "falsos apóstolos, trabalhadores dolosos, transmutantes em apóstolos de Cristo" (ψευδαπόστολοι, ἐργάται

---

5 A figura da *ironia* é parte integrante de vários discursos paulinos. A esse respeito, remeto ao artigo de Olímpio-Ferreira e Grácio (2013).

δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀπόστολους Χριστοῦ – v. 13), Paulo procura desprestigiar toda a classe: "tais pessoas" (οἱ τοιοῦτοι – v. 13) pertencem a "Satanás" (Σατανᾶς – v. 14), pois são "os servos dele" (οἱ διάκονοι αὐτοῦ – v. 15), e suas características são definidas pela falsidade, dolo e aparência enganosa.

Como a *Epístola aos Coríntios* nada fala sobre a circuncisão ou sobre os hábitos religiosos judaicos, é bem provável que não se trate do grupo dos judaizantes. Possivelmente eram judeus, de alguma forma convertidos à fé cristã, a que Paulo, com *ironia*, chama, por duas vezes, "os hiper-muito/ os mais-excelentes apóstolos" (τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων – *2Coríntios* 11.5 e 12.11). Chama a nossa atenção o fato de que eles tinham posse de "cartas de recomendação" (συστατικῶν ἐπιστολῶν – *2Coríntios* 3.1) capazes de seduzir e desestabilizar os coríntios. Se tais cartas foram emitidas pela liderança da Judeia, talvez então eles fossem judeus representantes do líder Tiago, como no conflito ocorrido em Antioquia (*Gálatas* 2.12), o que nos indicaria o franco conflito entre Jerusalém e Paulo.

Nessas diversas frentes de batalha, Paulo convivia com manifestações barulhentas, com compra de falsas testemunhas, com aliciamento de fanáticos para a realização de ciladas, com falsas acusações diante de magistrados e com incitação ao crime. Ele mesmo lista as muitas dificuldades pelas quais passou ao longo de seu trabalho evangelístico:

> Em trabalhos penosos, excedentemente; em prisões, excedentemente; em açoites, excessivamente; em mortes, muitas vezes; por judeus, cinco vezes quarenta menos um[6] {açoites} recebi, três vezes apanhei com varas, uma vez fui apedrejado, três vezes sofri naufrágio, passei um dia e uma noite

6 Uma das punições do sistema legal judaico era o açoite, na quantidade de quarenta (*Deuteronômio* 25.1-3). Em razão do temor de errarem a conta e transgredirem a lei, os judeus aplicavam trinta e nove chibatadas: τεσσεράκοντα παρὰ μίαν, "quarenta menos (ao lado, fora) uma".

> no abismo; por longas caminhadas, muitas vezes; por perigos de rios, por perigos de salteadores, por perigos da parte da {própria} raça, por perigos da parte dos gentios, por perigos em cidade, por perigos em lugares ermos, por perigos em mar, por perigos entre falsos irmãos, por trabalho pesado e duro labor; em vigílias, muitas vezes; em fome e sede; em jejuns, muitas vezes; em frio e nudez. (*2Coríntios* 11.23-27)

Mas o que o torna tão representativo? À sua abrupta mudança de postura perante a fé cristã, à sua vida agora dedicada à divulgação da fé que antes perseguia, à sua extraordinária disposição para enfrentar os opositores, às suas densas e práticas orientações dirigidas às comunidades eclesiásticas, soma-se, também, o fato de ele ter vivido simultaneamente em contextos judaico e gentio – tendo transitado de forma natural e familiar em ambos os ambientes – e o de ter optado por uma visão universal da crença, que o levou a afirmar: "eu sou apóstolo de gentios" (εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος – *Romanos* 11.13), dando mostras desse título em seu intenso trabalho de divulgação, que, partindo de Antioquia da Síria, chegou a diversas regiões da Ásia e da Europa.

Mas essa condição de apóstolo é, como ele mesmo admite, *fora de hora*, já que tanto não participou do rol de discípulos do Jesus histórico quanto, pela ordem cronológica das manifestações do Cristo ressuscitado, foi ele o último a vê-lo: "porém, por último de todos, ele foi visto também por mim, como se por um nascido fora de hora (ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί – *1Coríntios* 15.8).

Embora seja possível tomar mais conhecimento histórico e teológico a seu respeito do que de todos os demais autores do *Novo Testamento,* é certo que as fontes existentes, além de não permitirem uma descrição satisfatória, vivem sob constantes questionamentos críticos.

A respeito do nascimento, infância, adolescência e juventude, dispomos de muito pouco material (ou de quase nada), baseado em alguns

registros do próprio autor e no livro dos *Atos dos Apóstolos*.[7] Quanto à sua morte, não há certezas sobre onde, quando e como ocorreu; o que há são meras especulações, mesmo que haja consenso de que ele tenha sido executado por Roma, cuja teologia imperial Paulo abertamente contrapunha com a apresentação do Cristo, a quem atribuía todos os mesmos epítetos que eram dirigidos aos imperadores deificados de Roma (*Divus Augustus* era chamado Deus, Filho de Deus, Deus de Deus, Senhor, Redentor, Salvador do mundo, responsável pela *Pax Romana* ou *Pax Augusta*; era, por isso, reverenciado e cultuado das mais diversas formas), como os trabalhos de Deissmann (1901, 1927, 1965) amplamente demonstraram.

Na primeira vez em que é mencionado no texto neotestamentário, Paulo é identificado como um jovem chamado Saulo, nome que provavelmente lhe foi dado em razão da figura histórica do primeiro rei de Israel, transliterado para o grego como Σαούλ. É nessa forma transliterada que Lucas registra as palavras de Cristo no momento da experiência mística que Saulo teve no caminho de Damasco: "e tendo caído em terra, ouviu uma voz que lhe dizia: Saul, Saul, por que estás

---

7 Quanto aos *Atos dos apóstolos*, certos críticos têm procurado mostrar que as informações acerca da vida de Paulo não têm correspondência exata não só com os registros de viagem como tampouco com os pensamentos paulinos das epístolas. Por outro lado, há outros que se esforçam na tentativa de formular razões para reconhecer a legitimidade narrativa da obra. De fato, os autores que se debruçaram sobre o livro lucano não poucas vezes são discordantes. Marshall (2006) procura justificar as muitas diferenças entre o Paulo lucano e o Paulo epistolar na base dos interesses de cada escritor; Crossan e Reed (2007, p. 36) entendem, com coerência, que não há falta de acesso às fontes paulinas por parte de Lucas, mas que este interpreta Paulo "a partir de sua situação geográfica, de sua compreensão da história e de sua visão teológica". De qualquer maneira, faço minha a advertência de Patte (1987, p. 39): "apesar da informação histórica que contém e que deve ser tomada em consideração para uma reconstrução da vida de Paulo, esse relato é primariamente uma composição de Lucas, elaborada segundo as convicções do próprio Lucas. Se o estudássemos, explicaríamos o que caracteriza a fé, não de Paulo, mas a de Lucas, e não se pode garantir que ambas sejam idênticas".

me perseguindo?" (καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις – *Atos* 9.4). *Atos* 26.14 afirma que as palavras de Cristo lhe foram ditas "em língua hebraica" (τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ), mas é provável que a opção por Σαούλ, na transcrição grega, em vez de Σαῦλος, tenha sido feita apenas para evitar que o vocativo fosse relacionado indevidamente com o sentido do adjetivo depreciativo σαῦλος ("de andar mole, indolente, efeminado"), o que certamente reduziria a serenidade e a seriedade do evento na biografia paulina pretendida pela literatura lucana. A partir de *Atos* 13.9, porém, passa a ser conhecido pelo nome latino *Paulus* (em grego: Παῦλος): Σαῦλος δέ ὁ καὶ Παῦλος ("Saulo, o também {chamado} Paulo"), o que prontamente evitou os eventuais desconfortos pelo uso de seu nome hebraico no mundo de fala grega; além disso, não raramente os judeus da diáspora usavam um nome grego ou romano com som semelhante ao seu (Koester, 2005b, p. 114).

Como as suas próprias epístolas relatam, Paulo tinha sido um judeu extremamente obediente aos preceitos de sua religião, mais ainda do que os seus pares. Na argumentação de seus discursos, ele apela para a sua origem, formação, comportamento rigoroso e intolerante, seja para mostrar a sua legitimidade no trato dos assuntos ligados ao judaísmo (discursos dirigidos a judeus), seja para apontar o que foi capaz de abandonar para viver a fé cristã ou, ainda, a fim de alertar quanto à ação perniciosa de certos judeus (discursos dirigidos a gentios). São desses relatos pessoais que é possível extrair alguns dos dados conhecidos a respeito de sua vida:

> Ouvistes, pois, o meu comportamento, noutro tempo, no judaísmo [...] avançava no judaísmo acima de muitos de mesma idade na minha estirpe, sendo excedentemente mais zeloso das tradições dos meus pais. (*Gálatas* 1.13-14)

Nós, pois, somos a circuncisão, os que adoram pelo Espírito de Deus e que se gloriam em Cristo Jesus e que não estão confiantes em carne, embora eu {seja aquele} que tem confiança também em carne. Se outro alguém parece estar confiante em carne, eu ainda mais: com circuncisão ao oitavo dia, da raça (linhagem) de Israel, da tribo de Benjamim; hebreu, {filho} de hebreus; segundo a lei, fariseu. (*Filipenses* 3.3-5)

São hebreus? Eu também. São israelitas? Eu também. Semente de Abraão são? Eu também. (*2Coríntios* 11.22)

Paulo, fariseu ou cristão, nunca escondeu a sua origem judaica nem negou a fé no Deus dos judeus; pelo contrário, ele asseverava: "pois também eu sou israelita, da semente de Abraão, da tribo de Benjamin" (καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμίν – *Romanos* 11.1), sempre reconhecendo a sua herança: um filho de Israel, como nação e tradição. Contudo, a sua compreensão a respeito da religião ultrapassou as normas e as leis religiosas de seu povo; para ele, as observâncias rigorosas das tradições nada mais eram ao serem comparadas ao novo conhecimento que recebera, segundo ele mesmo afirma em *Filipenses* 3.8: "mas, de fato, também considero tudo ser perda em razão da preeminência do conhecimento de Cristo Jesus, o Senhor de mim, em razão de quem perdi todas as coisas e considero{-as} estercos, a fim de que venha a ganhar Cristo" (ἀλλὰ μενοῦνγε καὶ ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου μου, δι᾽ ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω).

As referências, que, de início, o *Novo Testamento* revela a seu respeito, apresentam-no em Jerusalém, em momento de aplicação da pena de morte a um cristão. Ele presencia o apedrejamento de

Estêvão[8] – jovem de língua e cultura gregas, condenado à morte por causa da fé – e dá o seu consentimento ao ato (*Atos* 6.8-15 e 8.1). Do longo trecho, destacamos: "E tendo {os judeus} lançado {Estevão} para o lado de fora da cidade, apedrejavam-no. E as testemunhas depuseram os mantos deles junto aos pés de um jovem chamado Saulo" (καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν. Καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια αὐτῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου καλουμένου Σαύλου – *Atos* 7.58). "Saulo, porém, era conivente com a morte dele" (Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ – *Atos* 8.1).

Nos registros subsequentes, o Paulo lucano, em razão de sua visão farisaica extremista, participou ardentemente de uma das primeiras grandes perseguições aos cristãos. Sua ação era cruel, furiosa, determinada e, sobretudo, enlouquecida pelo fanatismo religioso intolerante, conforme os relatos de *Atos* 8.3, 9.1-2[9] e 26.9-11.

O Paulo epistolar confirma, em mais de uma oportunidade, esse seu comportamento repressor, embora não garanta validade às afirmações lucanas quanto às autorizações de captura em território

---

8 Como dissemos, a biografia paulina é polêmica. Becker (2007, p. 39), por exemplo, a respeito desse evento, diz: "isso está em contradição com as indicações paulinas a respeito de sua relação com Jerusalém e com a afirmação de que ele era pessoalmente desconhecido aos cristãos de Jerusalém até o momento do Concílio", conforme *Gálatas* 1.22. Koester (2005b, p. 115) nega a possibilidade da presença de Paulo em Jerusalém, seguindo os mesmos critérios. Em posição contrária, Marshall (2006, p. 145) defende: "Não é necessário que haja ceticismo a respeito da menção de Paulo aqui: é provável que frequentasse a sinagoga dos {judeus} da Cilícia (cf. 6.9), pertencendo, portanto, ao círculo dos oponentes de Estevão".

9 Nessa passagem de *Atos* 9, o autor afirma que Paulo recebeu autorização oficial de religiosos de Jerusalém para entrar em Damasco e prender cristãos. Koester (2005b, p. 115) não atribui veracidade a essas informações, já que "é impensável que Paulo, de posse de cartas do sumo sacerdote, pudesse ter levado cristãos de fora da Palestina para Jerusalém para serem punidos. Nem o sumo sacerdote nem o sinédrio judaico em Jerusalém jamais tiveram esses poderes de jurisdição". Marshall (2006, p. 162), por sua vez, segue a proposta de Hanson (1967, p. 112), que sugere que Paulo "tinha autorização do Sinédrio para ferir e até mesmo sequestrar os cristãos de destaque, se conseguisse fazê-lo impunemente", o que nos parece uma minudência desatinada.

alheio: "Eu, pois, sou o menor dos apóstolos, que não sou suficiente {para} ser chamado apóstolo, porque persegui a igreja de Deus" (Ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων ὅς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ – *1Coríntios* 15.9). "[...] segundo o zelo, perseguidor da igreja; segundo a justiça, a que vem a ser na lei {de Moisés}, sem culpa" ([...] κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος – *Filipenses* 3.6); e "Ouvistes, pois, o meu comportamento, noutro tempo, no judaísmo, que com exagero perseguia a igreja de Deus e tentava destruí-la" (Ἠκούσατε γὰρ τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν – *Gálatas* 1.13).

Após o encontro com o Cristo ressuscitado tê-lo deixado cego[10] enquanto se dirigia a Damasco (*Atos* 9; *Gálatas* 1.17 confirma que Damasco teve grande importância para os momentos inaugurais do Saulo cristão), Ananias,[11] orientado por visão mística, foi ao encontro de Saulo a fim de orientá-lo. Poucos dias depois, após o seu batismo,

---

10 Esse cenário parece ser negado pelo Paulo epistolar. Se, por um lado, ele nada tenha dito a respeito da luz e da cegueira dela resultante, por outro lado, afirmou que viu Jesus (e não uma simples luz, ou somente a glória divina): "não vi Jesus, o Senhor de nós?" (οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα – *1Coríntios* 9.1) e "[...] foi visto também por mim" ([...] ὤφθη κἀμοί – *1Coríntios* 15.8). A cena teria sido criada pelo autor de *Atos dos apóstolos* para representar a cegueira espiritual de Paulo e a sua cura no encontro com Cristo? Ou Paulo, mais preciso do que Lucas, afirma ter visto Jesus em glória, sem que isso lhe tenha causado cegueira?

11 Para Lucas, houve um intermediário: Ananias (Jesus fala a Ananias, *Atos* 9.15, que fala a Paulo, *Atos* 22.14-15), ora apresentado como um discípulo (*Atos* 9.10), ora como um judeu fiel seguidor da lei (*Atos* 22.12). Esse personagem, porém, nunca é citado por Paulo em suas epístolas e, de fato, parece ter o seu papel negado em *Gálatas* 1.11-12, uma vez que a missão de pregar aos gentios não lhe foi outorgada por nenhum agente autorizado. Lucas parece negar a Paulo a vocação independente que ele tanto afirma ter, ora associando-o a algum mediador, ora atribuindo-lhe alguma forma de envio autorizado de Jerusalém.

ele inicia suas pregações nas sinagogas[12] de Damasco (*Atos* 9.20-22), procurando convencer os judeus a respeito da fé: "e, imediatamente, nas sinagogas, anunciava Jesus, que esse é o filho de Deus" (καὶ εὐθέως ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ – *Atos* 9.20). Isso, não por acaso, fez surgir comentários suspeitosos: "Não é esse aquele que, tendo ultrajado em Jerusalém os que invocam esse nome, veio também a este lugar para isso, a fim de conduzi-los amarrados para os principais sacerdotes?" (οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ πορθήσας εἰς Ἰερουσαλὴμ τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο, καὶ ὧδε εἰς τοῦτο ἐληλύθει ἵνα δεδεμένους αὐτοὺς ἀγάγῃ ἐπὶ τοὺς ἀρχιερεῖς; – *Atos* 9.21).

Os resultados dessa ação evangelística lhe renderam sérios tormentos, chegando mesmo a obrigá-lo a fugir da cidade de maneira inusitada: à noite, foi descido pela muralha dentro de um cesto. Tendo escapadado das autoridades[13] de Damasco, ele chega a Jerusalém,[14] onde não foi diferente. Lucas sustenta que – além de sofrer a desconfiança por parte dos cristãos – ele passou a ser alvo do ódio dos judeus helenizados (οἱ Ἑλληνισταί), razão pela qual foi retirado às pressas da cidade e conduzido a Cesaréia e a Tarso (*Atos* 9.29-30).

---

12 A esse respeito, Dewey (1995, p. 52) põe em dúvida essa imagem de Paulo ensinando nas sinagogas, alegando que se trata de uma criação do autor do livro de *Atos*, pois não encontra apoio algum nas epístolas paulinas. Crossan e Reed (2007, p. 9, 26, 32-34, 42-43) defendem que Paulo ia, sim, às sinagogas, mas não para converter judeus, e sim para "desconverter" os simpatizantes pagãos. O que não se pode negar, porém, é que Paulo evangelizava judeus (*1Coríntios* 9.20).

13 O autor de *Atos dos apóstolos*, contradizendo o Paulo epistolar, atribui essa perseguição a judeus que viviam em Damasco. Ou ele desconhecia as verdadeiras razões da fuga, ou voluntariamente reescreveu os fatos para ligar o apóstolo a uma emboscada, segundo o seu projeto literário. Compare-se *Atos* 9.23-25 com *2Coríntios* 11.32-33.

14 O Paulo lucano, assim que conseguiu fugir dos judeus que lhe armaram uma emboscada (*Atos* 9.23-25), chega a Jerusalém, apresenta-se aos discípulos e tenta aproximar-se deles, mas acaba sofrendo grande resistência, já que não acreditavam em sua "conversão" (*Atos* 9.26). O Paulo epistolar, por sua vez, muito diferentemente, só vai a Jerusalém três anos após o seu vocacionamento para especificamente ver Pedro (*Gálatas* 1.18), embora acabe, talvez pela mão do próprio Pedro, também se encontrando com Tiago, mas a nenhum outro apóstolo viu (*Gálatas* 1.19).

Assim, após o encontro místico, a vocação recebida e um longo período de reflexão a respeito da nova etapa de sua fé, Paulo, outrora Saulo, sem pretensões de ocupar lugar privilegiado entre os demais, apresenta-se como "enviado" (ἀπόστολος) de Cristo, sem qualquer mediação humana, pela vontade de Cristo e de Deus pai. O compromisso que assume é o de anunciar o "bom-anúncio" (εὐαγγέλιον), sem distinção étnico-cultural: "a gregos e a bárbaros [...] devedor sou" (Ἕλλησίν τε καὶ βαρβάροις [...] ὀφειλέτης εἰμί – *Romanos* 1.14).

Sob a pena de Lucas, somos ainda informados a respeito de sua origem. Em diálogo que Paulo teria mantido – sob gritos de uma multidão que requeria a sua morte – com oficial romano que o havia prendido por causa de tumulto provocado por judeus que o consideravam traidor profano, ele explicita a sua origem e a importância disso resultante:

> [...] a multidão do povo acompanhava, gritando: remove-o (mata-o). Estando a ponto de ser conduzido ao quartel, Paulo diz ao quiliarca: é permitido a mim dizer algo a ti? Ele disse: em grego, sabes? [...] Disse, porém, Paulo: eu, na verdade, sou um homem judeu, habitante de Tarso da Cilícia, cidadão de cidade não sem significância; peço-te, permita-me falar ao povo. (*Atos* 21.36-39)

A sua cidade natal, Tarso,[15] a "Atenas da Ásia Menor", havia se tornado, sob Roma, a capital da Cilícia oriental, local de prestígio por diversas razões, entre elas, pela fertilidade de seus recursos naturais

---

15 Contrariamente a Koester (2005b, p. 114), que nega a origem tarsense de Paulo, Becker (2007, p. 58) a defende basendo-se em alguns indícios: "a língua grega de Paulo não só está livre de fortes semitismos (portanto, dificilmente aprendida mais tarde, como língua estrangeira em Jerusalém), como também segue com independência o estilo grego. Esse estilo grego de Paulo é tão fluente, parecendo impossível demonstrar, a partir do aspecto lingüístico de sua correspondência, que ele soubesse falar hebraico ou aramaico. [...] Além disso, deve-se mencionar que o nível de educação de Paulo, por um lado, está concentrado na versão grega da Bíblia (Paulo utiliza a Septuaginta), sendo, por outro lado, significativamente determinado pela cultura geral helenística".

(zona quente, irrigada por mananciais de água, própria para o cultivo de trigo, uva, maçã, azeite e linho), pelo comércio e manipulação do ferro e da madeira, por situar-se em encruzilhada de importante trevo viário e, ainda, por ser uma região considerada a pátria de grandes pensadores, tais como Zenão, Arato, Antípater, Heráclides, Atenodoro, Nestor, Lísias, Diógenes e outros (Fabris, 2003, p. 19-22; Schoeps, 1961, p. 17), de modo que a afirmação que fez sobre a cidade resume bem o seu prestígio: "não sem significância" (οὐκ ἀσήμου – *Atos* 21.39) e o daquele que era seu cidadão: "chamado Saulo, tarsense" (Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα – *Atos* 9.11).[16] Negar a influência helenística em Paulo é acreditar que seja possível passar grande parte da infância e juventude com olhos e ouvidos lacrados ao mundo circundante, como um ser associal. Por uma questão natural, a maneira de pensar e a forma de vida dos gregos tiveram considerável presença em seu espírito. Não é possível cogitar a ideia de que alguém possa ter dominado a língua grega como se fosse materna e tenha vivido numa sociedade avançada como a de Tarso sem sofrer influências em sua maneira de ser e de ver o mundo.

Na abertura do discurso permitido pelo quiliarca, dirigido aos judeus furiosos, o Paulo lucano afirma ter recebido, em Jerusalém, a educação judaica, tendo ali estado sob a tutela do rabino Gamaliel,[17]

---

16 Que *status* a família de Paulo tinha nessa cidade da Cilícia, a ponto de desfrutar do direito de cidadania? Fabris (2003, p. 31) apresenta algumas possibilidades: a) as famílias abastadas de Tarso compraram a cidadania, como indica o valor de quinhentas dracmas citado por Díon de Prusa; b) se a família de Paulo fizesse parte da comunidade judaica da cidade, é possível que ela teria os direitos adquiridos pela comunidade; c) o *status* de cidadão romano daria acesso direto à cidadania tarsense.

17 Koester (2005b, p. 115) contesta que o crescimento de Paulo tenha ocorrido em Jerusalém, tornando pura ficção lucana a afirmação de que ele estudara com o rabino Gamaliel: "Paulo era um fariseu, sem dúvida, mas era oriundo da diáspora e sua fanática defesa da lei antes de ser chamado tem pouca relação com a sabedoria haláquica liberal atestada de Gamaliel". Para uma visão contrária, ver Becker (2007).

mestre fariseu seguidor da escola de Hillel[18] (*Atos* 22.1-3). Contudo, isso não significa que a sua formação tenha ficado restrita aos traços culturais, ideológicos ou institucionais de seu povo, como alguns poderiam alegar por essa afirmação. Ela apenas nos diz algo sobre a sua formação judaica e nada além disso.

Embora fosse judeu não só de sangue, mas também de valores morais e espirituais, Paulo sabia falar, pensar, agir e escrever como um homem helenizado. De fato, ele contribuiu – ultrapassando o isolamento da Palestina (Jaeger, 1991, p. 15) – para que o desenvolvimento da fé cristã não se restringisse a um único centro cultural e religioso. Com ele, os valores cristãos não permaneceram como simples representantes das formas evolutivas das tradições e valores intelectuais, morais e espirituais de Israel; com ele, a crença cristã tomou forma de uma nova religião internacional porque fazia parte da cultura universalista do mundo helênico-romano (Koester, 2005a, p. 23).

Mesmo que a linguagem do pensamento de Paulo tenha permanecido hebraica, pois as *Escrituras* serviram-lhe como a pedreira de onde retirava suas ideias, termos e temas (Dunn, 2003, p. 812), a sua experiência mística associada à sua formação helênica permitiu-lhe uma visão ampliada sobre a ação de Deus no mundo, razão de suas constantes releituras dos escritos sagrados judaicos. Dunn (2003, p. 802) assim o resume: "seu judaísmo nativo estava em diálogo com a cultura mais ampla do mundo helenístico e romano". Koester (2005b, p. 114) acrescenta: "suas cartas revelam tal domínio do grego e conhecimento das ideias filosóficas populares e habilidades

---

18 Hillel, nascido na Babilônia e contemporâneo do rei Herodes (que reinou de 37 a.C. a 4 d.C.), foi um homem apaixonado pelos estudos religiosos. Sua formação se deu aos pés dos mais importantes mestres de seu tempo. Sua maior importância está nos seus ensinos contrários à irascibiblidade; sua larga paciência deu motivo à criação de várias histórias a seu respeito; sua maneira um tanto menos rígida, mais compassiva, foi a marca de suas interpretações da *Torah*, pois evitou o estrito juridicismo (Hadas-Lebel, 2005).

retóricas, que se deve presumir que ele recebeu educação formal em escolas gregas além do nível elementar, especificamente na tradição da diatribe estoico-cínica".

De fato, em seu trabalho, ele nunca impôs os princípios litúrgicos, as leis sacerdotais, os ritos sacramentais, os hábitos alimentares ligados às tradições religiosas de seu povo. Pelo contrário, pregava a *liberdade em Cristo*. Nessa sua atividade, procurava atrair o seu público, pois "os textos compostos por Paulo estão inextricavelmente radicados no contexto da fala do seu tempo, ligados por miríades de raízes e ramos com os significados e metáforas que essa língua comumente evocava na mente dos destinatários" (Dunn, 2003, p. 41) e, com isso, aproximava-se deles linguística e culturalmente, já que ele "se move no mundo greco-helenístico como se fosse seu *habitat* natural. Ele usa a linguagem e as imagens tiradas da vida urbana, com preferência pelos termos e expressões da vida comercial e administrativa" (Fabris, 2003, p. 58), ou seja, "a força teológica das cartas de Paulo está sempre inextricavelmente relacionada com seu caráter de diálogo com seus destinatários" (Dunn, 2003, p. 37).

Outra afirmação não menos polêmica – que também encontramos noutro evento de açoites e prisão (*Atos* 16.37-40) –, feita nesse mesmo discurso em Jerusalém, é a que atribui a Paulo a cidadania romana, "O quiliarca, tendo ido {a Paulo}, disse-lhe: dize-me, tu és romano? Ele disse: sim. Respondeu o quiliarca: eu, por muito cabedal, essa cidadania adquiri. Paulo disse: Eu, porém, nasci {cidadão romano}" (*Atos* 22.27-29).

A favor do relato, Fabris (2003, p. 35) formula a hipótese de que o avô do apóstolo havia recebido a cidadania romana graças às honras e benemerências que teria feito à causa romana. Martin Hengel (1993, p. 59) – acompanhado por Murphy-O'Connor (2004, p. 53) – acredita que os antepassados de Paulo, presos e alforriados por algum cidadão romano, obtiveram involuntariamente o privilégio

desse *status*. Como se percebe, não há fatos comprobatórios, senão elucubrações.[19]

Em razão do tumulto ocorrido em Jerusalém de que tratam os capítulos 21 a 23 de *Atos*, cujos excertos já destacamos ao longo deste artigo, Paulo foi aprisionado. Conduzido ao quartel e posto em prisão, Paulo foi procurado por seu sobrinho[20] que ouvira a respeito de uma conspiração para assassiná-lo (*Atos* 23.12-16). Avisado, Cláudio Lísias o enviou a Cesareia, sob fortíssima guarda, a fim de ser ouvido por Félix. Por carta, expôs-lhe os acontecimentos, disse que não havia encontrado crime algum no prisioneiro – nem para morte, nem para prisão –, já que as acusações se limitavam a costumes particularmente judaicos, e que os judeus pretendiam matá-lo em emboscada (*Atos* 23.12-29). Félix, tendo-o guardado no pretório de Herodes, decidiu julgá-lo somente após a chegada de seus acusadores (*Atos* 23.35).

O capítulo 24 de *Atos* nos informa que ao julgamento compareceram não só os anciãos respeitados, mas também o sumo-sacerdote. Com eles, levaram um orador (forense?) romano chamado Tértulo, ao qual possivelmente pagaram para acusar Paulo. Após a exposição da acusação, Paulo toma a palavra e defende-se; alega que não promoveu levantes na cidade ou nas sinagogas, que nunca esteve metido em alvoroços como alegavam os judeus, e que todas as acusações eram sem provas. Apesar disso, permaneceu preso.

---

19 A controvérsia ainda não encontrou o seu fim. Se, por um lado, Murphy-O'Connor (2004), Fabris (2003), Hengel (1993) e Holzner (1994), defendem essa cidadania, por outro lado, Koester (2005b), Crossan e Reed (2007), entre outros, contestam o registro lucano.

20 Murphy-O'Connor (2004, p. 59) argumenta: "Segundo Lucas, Paulo tinha uma irmã casada e o filho dela alertou as autoridades romanas em Jerusalém sobre uma cilada para assassinar o tio (At. 23.16). É difícil julgar a historicidade dessa informação. [...] É curioso que um sobrinho adulto, com cidadania romana, aparecesse no momento exato em que era necessário ter acesso imediato e influência eficaz sobre o principal funcionário romano em Jerusalém. Naturalmente, a verdade é muitas vezes mais estranha que a ficção, mas a própria simplicidade da história e a facilidade de se desfazer de um sobrinho fictício deixam dúvidas."

Passados dois anos, mesmo quando já estava para ser sucedido por Pórcio Festo, Félix continuou a manter Paulo preso, pois queria prestar favores aos judeus (*Atos* 24.27). Até mesmo quando mostrava algum interesse em ouvir o prisioneiro, ele não possuía intenções honestas (*Atos* 24.26), pois buscava algum tipo de suborno e favores. Como isso não aconteceu, Paulo permaneceu encarcerado, embora lhe fosse permitido receber visitas livremente (*Atos* 24.23).

Quando Festo assumiu o posto e foi visitar Jerusalém, o assunto destacado por Lucas foi o pedido que os principais sacerdotes e judeus lhe fizeram. Queriam a transferência de Paulo, planejando, ainda nesse tempo, matá-lo em cilada. Não bastava que ele permanecesse preso, queriam eliminá-lo de uma vez por todas (*Atos* 25.2-3).

O governador negou o pedido e marcou outro julgamento em Cesareia, para onde eles deveriam levar as queixas (*Atos* 25.4-5). Novo embate ocorreu entre as partes e, assim como Félix e os governadores anteriores que queriam manter relações amigáveis com os judeus a fim de evitar problemas na Judeia, Festo – entendendo que as acusações eram "a respeito de suas próprias religiões" (περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας) e de "um Jesus defunto, que Paulo afirmava estar vivo" (τινοςἸησοῦ τεθνηκότος ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος ζῆν – *Atos* 25.19) – sugeriu a Paulo que fosse julgado em Jerusalém. Reconhecendo que se tornaria vítima da atmosfera de violência judaica, Paulo apela para o tribunal de Augusto (Nero, 54-68 d.C.): "apelo a César" (Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι – *Atos* 25.12).

Dias depois desse evento, chegaram a Cesareia o rei Herodes Agripa II e sua irmã Berenice, em visita a Festo. O governador romano comentou o caso de Paulo (*Atos* 25.13-21) e disse-lhe que não havia queixa-crime a relatar para Augusto (τὸν Σεβαστόν) a respeito do prisioneiro. O rei, depois de ouvi-lo, admite: "esse homem podia estar solto se não tivesse apelado a César" (ἀπολελύσθαι ἐδύνατο ὁ ἄνθρωπος οὗτος εἰ μὴ ἐπεκέκλητο Καίσαρα – *Atos* 26.30-32). Desse encontro entre Paulo, Félix e Agripa resultaram diálogos (*Atos*

25.24-27)[21] que nos informam as opiniões das autoridades romanas. Enquanto, por um lado, os judeus exigiam o sentenciamento à morte, por outro, nada havia de substancial que aprovasse a condenação.

É, assim, enviado de navio à Itália, juntamente com outros presos, sob a custódia de um centurião e de seu destacamento de soldados. Depois de uma longa e difícil viagem (*Atos* 27-8), ele chega a Roma, onde recebe autorização para ensinar e para morar às suas próprias custas, guardado por um soldado. Recebeu em sua casa os principais judeus da cidade e anunciou-lhes o εὐαγγέλιον. Lucas "transcreveu" o discurso de Paulo, que assevera tanto a sua inocência reconhecida quanto o motivo de suas prisões romanas: a indecente perseguição da parte dos judeus (*Atos* 28.17-30).

Acerca do que lhe aconteceu após esse tempo em Roma, Lucas se cala. Marshall (2006, p. 396-7) reúne algumas hipóteses – todas acompanhadas de dificuldades –, que foram surgindo ao longo do tempo:

> (1) Foi a esta altura que Lucas escreveu o Livro de Atos, e não sabia o que haveria de acontecer depois. [...] A dificuldade com este ponto de vista é que exige uma data muito recuada (mas não impossível) para Atos. O livro dá a muitos leitores a impressão de ter sido escrito a partir de uma perspectiva posterior. (2) Os judeus deixaram de comparecer para promover a sua ação jurídica contra Paulo. [...] Uma objeção mais séria é que 23.11 e 27.24 claramente dão a entender que Paulo compareceria diante de César. (3) Paulo foi julgado e inocentado, ou o governo romano abriu mão do processo contra ele [...].

21 Marshall (2006, p. 360) adverte: "Lucas registra uma conversa em particular entre Festo e Agripa, na qual aquele descreveu a este o problema de Paulo. Visto ser extremamente improvável que Lucas tivesse acesso a qualquer pessoa que tivesse ouvido essa conversa particular, devemos supor que aqui temos um nítido exemplo da política de Lucas de narrar aquilo que provavelmente teria sido dito em semelhante ocasião; temos, portanto, evidência da habilidade dramática de Lucas, que decerto também empregou ao relatar outras cenas para as quais não tinha evidências concretas."

> Nos dois casos (2) e (3), o problema se vincula com a questão mais lata de se Paulo passou a desfrutar de um período de liberdade antes de voltar a ser preso e, finalmente, executado. É esta a impressão que se obtém das Epístolas Pastorais, pois há um consenso de opinião no sentido de que, sendo genuínas as Epístolas, as atividades ali subentendidas não se encaixam na carreira de Paulo em qualquer ponto anterior. Há muito debate sobre a questão, no entanto. [...]
>
> (4) A possibilidade final é que Paulo foi julgado e executado a esta altura, mas que Lucas não quis registrar o seu martírio; [...] preferia deixar seus leitores com o quadro de Paulo pregando livremente o evangelho em Roma, diante dos gentios. Se, porém, Lucas sabia acerca do martírio de Paulo, ou do massacre dos cristãos em Roma levado a efeito por Nero, é extremamente difícil entender como poderia ter pintado um retrato tão geralmente favorável das autoridades romanas e da atitude delas para com Paulo.

Como é possível perceber, de sua época aos nossos dias, Paulo é figura paradoxal; é motivo de pesquisas inumeráveis, cujos resultados transitam do mais ortodoxo ao mais liberal. Dependendo do ponto de vista, é apóstata do judaísmo ou traidor da "verdadeira" mensagem de Jesus; é submisso ao Império ou é seu opositor; é dependente de Jerusalém ou completamente livre de sua jurisdição. Para uns, ele nunca poderia ter sido apóstolo, para outros, superou a todos os demais em sabedoria e prática de fé. Quando chamado fundador do cristianismo, ele o é positiva e negativamente considerado. Já foi descrito como helenístico, místico, gnóstico, sincrético seguidor das religiões helenísticas de mistério, rabi fundamentalista do judaísmo da diáspora, e mais ainda, sob bases de enfoques bem diferentes e, por vezes, conflitantes. De fato, cada itinerário metodológico constituirá *Paulos* próprios, segundo a imagem restrita produzida pelas orientações e motivações interpretativas na aplicação dos mecanismos técnicos de pesquisa. Certo é que a biografia de Paulo

ainda causa não poucas polêmicas e sua teologia não está totalmente desvendada (e é bem provável que nunca o será), já que até hoje, pela opacidade e ambiguidades dos textos e pelos modos diversos de abordá-los, ele possui seguidores que fortemente se contrapõem. Sem dúvida, lê-lo é também pôr-se diante de um conjunto complexo de questões irresolúveis, a começar pela própria constituição do *corpus paulinum*.

Todavia, ele continua sendo o escritor cristão em língua grega mais relevante do primeiro século, a maior fonte teológica da cristandade, cujo *background* é, sem dúvida, produto de sua experiência pessoal mística e dos muitos ambientes de hábitos, crenças e valores bem diferenciados com que conviveu. Toda tentativa de compreendê-lo não poderá desconectá-lo das particularidades sociais, culturais, históricas e das condições temporais e geográficas em que viveu, sempre rodeado por judeus e gentios das mais diversas regiões, unidos por uma língua de civilização, de comunicação quotidiana, do comércio, da ciência, da economia, da literatura, da administração, da diplomacia, e também das sinagogas judaicas e das igrejas cristãs gentílicas espalhadas pelo mundo helenístico mediterrâneo: a língua comum (ἡ κοινὴ διάλεκτος), unificadora das populações heterogêneas, tanto no período helenístico propriamente dito quanto no romano, amplamente empregada por Paulo nas modalidades oral e escrita, com todas as sutilezas próprias da retórica e da argumentação da lógica grega.

Referências

BECKER, J. *Apóstolo Paulo*: vida, obra e teologia. São Paulo: Academia Cristã, 2007.

CROSSAN, J. D.; REED, J. L. *Em busca de Paulo*: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano. São Paulo: Paulinas, 2007.

DEISSMANN, G. A. *Bible studies*: contributions chiefly from papyri and inscriptions to the history of the language, the literature, and the religion of hellenistic judaism and primitive christianity. Édimbourg: Clark, 1901.

DEISSMANN, G. A. Light from the ancient east: the *New Testament* illustrated by recently discovered texts of the graeco-roman world. New York: Harper and Brothers, 1927.

DEISSMANN, G. A. *Paul*: a study in social and religion history. New York: Harper e Row, Harper Torchbooks, 1965.

DEWEY, J. Textuality in an oral culture: a survey of the pauline traditions. _______. (org.). *Semeia 65*: orality and textuality in early christian literature. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1995. p. 7-64.

DUNN, J. D. G. *A teologia do apóstolo Paulo*. São Paulo: Paulus, 2003.

FABRIS, R. *Paulo*: apóstolo dos gentios. São Paulo: Paulinas, 2003.

HADAS-LEBEL, M. *Hillel* : un sage au temps de Jésus. Paris: Éditions Albin Michel, 2005.

HANSON, R. P. C. *The Acts (New Clarendon Bible)*. Oxford: Clarendon Press, 1967.

HENGEL, M. *Il Paolo precristiano*. Brescia: Paideia, 1993.

HOLZNER, J. *Paulo de Tarso*. São Paulo: Quadrante, 1994.

JAEGER, W. *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Coleção Perfil – História das Ideias e do Pensamento, v. 6. Lisboa: Edições 70, 1991.

KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*: história, cultura e religião do período helenístico, v. 1. São Paulo: Paulus, 2005a.

KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*: história e literatura do cristianismo primitivo, v. 2. São Paulo: Paulus, 2005b.

MARSHALL, I. H. *Atos*: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2006.

MURPHY-O'CONNOR, J. *Paulo*: biografia crítica. São Paulo: Loyola, 2004.

OLÍMPIO-FERREIRA, M.; GRÁCIO, R. A. Já estais saciados! A figura retórico-argumentativa da ironia no *corpus paulinum*. *Revista Filologia e Linguística Portuguesa*, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 447-474, 2013. Disponível em: http://revistas.usp.br/flp/issue/view/6144. Acesso em: 5 jun. 2020.

PATTE, D. *Paulo, sua fé e a força do evangelho*: introdução estrutural às cartas de São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1987.

SCHOEPS, H. J. *Paul*: the theology of the apostle in the light of jewish religious history. Philadelphia: The Westminster Press, 1961.

Eros e o amor em Plutarco

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Diálogo do amor: datação e enredo

Em seu tratado intitulado *Diálogo do amor*, Plutarco reflete sobre a natureza do amor e a função de Eros nesse sentimento (Ziegler, 1951, col. 715), além de tipificá-lo (Flacelière; Irigoin, 1987, p. 284). Nosso autor elabora sua concepção de amor inspirado em Platão, nos diálogos *Banquete* e *Fedro*.[1] Quanto à datação, estima-se que seja um tratado composto tardiamente. Flacelière, por exemplo, conclui que o texto data de 96 d.C. a 117 d.C. O autor aponta algumas marcas temporais do texto que lhe permitiram chegar a essa periodização, como o registro sobre a morte de Êmpona, executada por ordem de Vespasiano em 79 d.C., bem como seu relato sobre quando seu filho Sabino esteve em Delfos, o que deve ter ocorrido entre 85 e 95 d.C., época em que Plutarco era sacerdote de Apolo no santuário de Delfos. Flacelière (1953) lembra ainda que Plutarco faz menção ao fim da família Flaviana no poder de Roma, em 96 d.C., com a morte do imperador Domiciano.

Plutarco não inova ao compor um tratado específico sobre o tema do amor. Para citarmos apenas os mais conhecidos, há três diálogos platônicos que, segundo Robin (1964), circunscrevem a teoria platônica do amor: *Lísis, Fedro* e *Banquete*.

---

1 Em seu estudo sobre a influência da filosofia platônica em Plutarco, Jones (1980, p. 36-39) conclui que nosso autor é um intérprete do platonismo e que está voltado para as questões de seu tempo, sem atuar como um simples copista das ideias platônicas.

É possível que nosso autor tenha conhecido as obras (para nós, perdidas) *Do amor*, de Teofrasto, *Da natureza e das virtudes do amor*, de Crítias, *Tratado do amor*, de Diógenes de Sinope, ou a conhecida *A arte de amar*, de Ovídio.

Por sua natureza didático-discursiva, *Diálogo do amor* tornou-se um dos tratados mais conhecidos de Plutarco; sua contribuição manifesta-se na composição *Amores*, de Luciano, e nos tratados matrimoniais redigidos por Eusébio de Cesareia e João Crisóstomo e os cristãos bizantinos dos séculos IX e X (Ramos, 2000, p. 7).

O tema principal de *Diálogo do amor* é a história de amor de Ismenodora e Bácon, um amor considerado incomum, pois se trata do casamento de uma mulher viúva, abastada e de família ilustre com um jovem belo, de estirpe nobre. De acordo com Rist (2001, p. 557), Ismenodora teria por volta de 30 anos de idade, e Bácon em torno de 18. O diálogo acontece logo após o casamento de Plutarco com Timôxena, quando levou sua esposa para realizar sacrifícios em honra do deus Eros, em razão da desavença havida entre seus pais. Assim, a ida do casal à cidade de Téspias teve por finalidade estreitar seus laços afetivos, evitando que a contenda de seus pais interferisse em seu casamento (749B). O diálogo ocorreu durante as Erotídias, festividades dedicadas a Eros, realizadas na cidade de Téspias (748E-F), e que, por estarem ao pé do Monte Hélicon, também se estendiam às Musas. Mas o casal não estava sozinho na ocasião, Plutarco viajava também com um grupo de amigos, que resolveram caminhar pela cidade e encontraram outros amigos, logo sendo interpelados por Bácon. O jovem promove então um debate sobre se deveria ou não desposar Ismenodora. No entanto, o narrador do diálogo não é Plutarco, mas o seu filho Autobulo, que é indagado por seu amigo Flaviano. Nosso autor repete a estrutura dialógica de Platão em *Banquete*, no qual vemos um diálogo dentro de outro, com um narrador que não presenciou o diálogo original.

A concepção plutarquiana do amor

Plutarco concebe o amor como um sentimento que resulta da convivência, que nasce das impressões deixadas pelos amantes, mas que se consubstancia por meio de ações mútuas. Nosso autor entende que o amor nasce primeiro da paixão, como vemos nesta explicação sobre como Ismenodora se envolveu com o rapaz: "Bácon era filho de uma amiga íntima e coube-lhe realizar seu casamento com uma jovem de sua estirpe; em razão disso, por estar e conversar com ele muitas vezes, ela se apaixonou pelo rapaz." (749D). Quando nosso autor afirma que Ismenodora "se apaixonou" por Bácon, utiliza o verbo πάσχω (*páskhō*), que significa "provar", "experimentar", "vivenciar", o que explica o fato de seu sentimento ter nascido de uma convivência, das experiências que teve ao lado do rapaz. Depois disso, Plutarco conta que Ismenodora foi encorajada a amá-lo: "quando ela ouvia as palavras dos amigos sobre ele, falava dele e o via dentre muitos nobres, era incitada ao amor" (749D). Nesse trecho, Plutarco já não utiliza mais o verbo πάσχω (*páskhō*), mas ἐράω (*eráō*) que significar "amar", "estar enamorado por alguém", demonstrando que o amor também é um sentimento de admiração, de encantamento pelo outro.

Quando a paixão cede lugar ao amor, Ismenodora começa a desejar a companhia do amado por mais tempo, Plutarco relata que ela: "nada concebia de vulgar, mas casar às claras e passar sua vida com Bácon" (749D-E). Plutarco descreve a insegurança do rapaz diante das reações contrárias à sua união com Ismenodora, mas revela uma ponta de coragem em seu espírito que não aceita prontamente as falas depreciativas de sua mãe e de alguns conhecidos (749E-F). Plutarco se posiciona ao lado dos que defendem o casamento de Bácon com a jovem viúva. Pelas palavras de Dafneu, Plutarco replica com uma pergunta retórica: "chamas de o mais vergonhoso, um casamento, a união de um homem e uma mulher, visto que não houve nem há conjunção mais sagrada?" (750C). Nosso autor grafa σύνοδον (*sýnodon*),

que traduzimos como "união", termo que significa literalmente "estar juntos no mesmo caminho", "um em companhia do outro", "um com outro", o que denota a sua visão de que o casamento requer uma relação de companheirismo entre os cônjuges. Dado que se reforça com o emprego de κατάζευξις (*katázeuxis*), "conjunção", que literalmente é estar atrelado ao jugo,[2] no sentindo de um par, um ao lado do outro. Em resposta às acusações de "intemperança e insolência" (ἀκολασίαν καὶ ὕβριν) (*akolasían kaì hýbrin*) (750C), aos que são governados por Eros, Plutarco afirma:

> ἀλλ' ὥσπερ ἐπὶ σιτίον ἄγει καὶ ὄψον ἡ φύσις μετρίως καὶ ἱκανῶς τὴν ὄρεξιν, ἡ δ' ὑπερβολὴ πάθος ἐνεργασαμένη λαιμαργία τις ἢ φιλοψία καλεῖται [...] τὴν δ' ἐπὶ τοῦτο κινοῦσαν ὁρμὴν σφοδρότητι καὶ ῥώμῃ γενομένην πολλὴν καὶ δυσκάθεκτον οὐ προσηκόντως Ἔρωτα καλοῦσιν. Ἔρως γὰρ εὐφυοῦς καὶ νέας ψυχῆς ἁψάμενος εἰς ἀρετὴν διὰ φιλίας τελευτᾷ·
>
> Mas tal como a natureza nos coloca com moderado tempero e adequado apetite sobre o alimento, também o excesso produz uma paixão pela gula, a chamada glutonaria. [...] É um ímpeto que move, que se torna tão profundo, vigoroso e o mais duro de suportar. Não em vão o chamam Eros, pois Eros, quando se aproxima de uma alma jovem e bem-nascida, intenta pela amizade conduzi-la à virtude. (*Diálogo do amor*, 750C-D)

Para contrapor-se aos substantivos ἀκολασίαν καὶ ὕβριν (*akolasían kaì hýbrin*) "intemperança e insolência", Plutarco emprega os advérbios μετρίως καὶ ἱκανῶς (*metríōs kaì hikanôs*), "moderada e adequadamente", como resultantes da atuação do deus.[3] Na argumentação

---

2 Como demonstra Egoscozábal (2004, 31-37), o substantivo ζεῦγος (*zeûgos*), que significa "jugo", circula em duas esferas distintas, tanto na da escravidão como na do amor.

3 Em seu estudo sobre o vocabulário moral de Plutarco, Panagopoulos (1977) conclui que nosso autor utiliza substantivos, adjetivos, advérbios e verbos para caracterizar suas personagens em sua obra *Moralia*.

de Protógenes, vemos ainda que Plutarco concebe a existência de um "verdadeiro Eros", (ἀληθινοῦ δ' Ἔρωτος) (*alḗthinoû d' Érōtos*) (750C), pois é o verdadeiro Eros que fortalece o amor pela amizade e tem como fim conduzir o casal para o caminho da virtude.

Notamos que o amor assume uma perspectiva filosófica quando a união se justifica pela busca da virtude, levando-nos a pensar em uma relação entre almas. No entanto, a vida sexual dos amantes não é negligenciada por Plutarco, para quem a relação sexual deve se consumar somente após a realização do casamento. Ao priorizar o ato sexual, o homem e a mulher aproximam-se dos animais irracionais, orientados apenas pelo instinto. E esse enlace ocorreria ainda sem a proteção de Eros, pois não haveria amor entre eles, e o homem não conheceria a graça feminina. No entender de Plutarco, quando a relação sexual entre um homem e uma mulher não é regida por Eros, não existe a amizade propiciada por essa divindade que estimula a mulher a conceder ao homem a sua "graça" (χάρις/*kháris*). Conforme Plutarco nos esclarece neste excerto: "[Eros] usa a amizade para alcançar a graça. Graça, Protógenes, é a concessão feminina dada ao varão, assim chamada pelos antigos." (751D).

Plutarco afirma que a relação sexual sem a concessão da graça feminina é "sem decoro nem encanto", (ἀσχήμων καὶ ἀναφρόδιτος) (*askhḗmōn kaì anaphróditos*) (751D), ambos grafados inicialmente com a letra alfa (α), um prefixo privativo, que indica a falta ou a negação de algo. No caso primeiro caso, ἀσχήμων (*askhḗmōn*) é um adjetivo que assinala a ausência de "decoro", de "recato no comportamento", o que revela a ausência de Eros nesta relação, uma vez que o deus é quem conduz os amantes ao "pudor, quietude, tranquilidade e decoro" (αἰδῶ καὶ σιωπὴν καὶ ἡσυχίαν καὶ σχῆμα) (*aidô kaì siōpȅn kaì hēsykhían kaì skhêma*) (767E). Já no segundo caso, ἀναφρόδιτος (*anaphróditos*) é um adjetivo que designa a falta de "encanto", de "Afrodite", cujo significado literal é "não favorecido por Afrodite", que pode ser entendido como "sem o encanto da deusa". O adjetivo

ἀναφρόδιτος (*anaphróditos*) também indica a ausência de Afrodite na relação sexual, o que lhe retira o encanto e o prazer do ato.

A escolha lexical de Plutarco não foi aleatória, por meio dela, reforça a necessidade da participação dos deuses Eros e Afrodite durante o ato sexual do casal, para que seja um ato de amizade e prazer. Porém, como conclui Martin Jr. (1969), p. 183), em 756C, Plutarco afirma que Eros e Afrodite exercem funções importantes e diferentes, mas é o deus quem confere beleza ao ato regido pela deusa, uma vez que a amizade se mescla ao prazer para dar forma a uma união afetiva duradoura. Nesse sentido, Plutarco mostra-se alinhado à tradição literária grega, que em geral distingue as funções desses deuses na relação amorosa: Afrodite preside as relações sexuais e Eros atua como o deus da afetividade e da paixão no amor. Contudo, nosso autor difere da tradição grega no tocante ao perfil dos amantes, pois não reconhece o amor regido por Eros no relacionamento pederasta ou homoerótico (Halperin, 1986). Tal pensamento, no entender de García Valdés (2007), expressa a avaliação positiva que Plutarco faz da mulher na relação, não a isentando da paixão erótica antes vista como característica exclusiva do gênero masculino.

No discurso de Protógenes, o casamento é tratado como um dever do cidadão, assim a relação sexual passa a ser um ato cívico, visto que "essa união é necessária aos nascimentos; e os legisladores não lhes são indiferentes" (750C). Plutarco pensa o ato sexual também como algo natural: "há na natureza a necessidade de homens e mulheres de terem prazer uns com os outros" (750D). No entanto, tal necessidade deve ser comandada por Eros, que promove a amizade entre os cônjuges, em conjunto com Afrodite, que preenche o ato sexual de encanto e prazer. Protógenes então defende que o amor entre homens é mais intenso que o amor entre homens e mulheres, e logo Dafneu replica: "Eu considero com convicção que isso sinaliza em prol das mulheres, pois se a união contra a natureza dos varões não abate o pensamento amoroso, nem o prejudica, como é natural, o amor é muito maior

pelas mulheres que pelos homens, por natureza." (751C-D). Nosso autor confere não apenas um valor cívico ao casamento, mas também o associa à natureza, como uma união que abraça o humano e o divino, sendo por isso regida por dois deuses e pelas leis da cidade.

Eros e o amor conjugal: amizade e virtude

Um aspecto importante nessa reflexão plutarquiana sobre a amizade entre os cônjuges, como apontado por Calame, é que Plutarco pertence a uma época em que a compreensão da relação pederasta está dissociada do conceito de *philía*, de amizade. Desse modo, nosso autor transfere esse valor da relação pederasta para o amor heterossexual (Calame, 1996). Konstan (2005) nos esclarece que a relação amorosa em Atenas, que tinha como modelo a relação pederasta, pressupunha um dominante e um dominado; era somente a relação de amizade que suscitava a igualdade entre as partes e, por isso, amor e amizade eram vistos como incompatíveis. A nosso ver, Plutarco transfere a amizade do amor pederasta para o amor conjugal para conferir igualdade aos cônjuges no sentido de que a mulher é capaz de ser amiga do seu marido, de ser sua companheira em todos os lugares e ainda aceitar o seu marido como mestre,[4] tal como em uma relação pederasta.

O prazer desempenha um papel importante após a realização do enlace, pois, ainda que pequeno, ele auxilia na sedimentação da "honra" (τιμή/*timḗ*), da "graça" (χάρις/*kháris*), do "carinho" (ἀγάπησις/*agápēsis*) e da "confiança" (πίστις/*pístis*) dos cônjuges. Outro ponto importante é a participação decisiva da deusa para que se estabeleça a φιλότης (*philótēts*), a afeição que nasce da relação sexual, um tipo

4 Sobre o papel do homem como mestre no casamento é o pensamento que rege o tratado plutarquiano *Preceitos conjugais*.

distinto de amizade. O termo φιλότης (*philótēs*) também pode ser traduzido por amizade, mas, em Plutarco, vemos a diferenciação entre este conceito e o de φιλία (*philía*), que igualmente é traduzido por amizade. Assim, φιλότης (*philótēs*) é a amizade que é um tipo de afeição, nascida da relação sexual regida por Afrodite, ao passo que φιλία (*philía*) é a amizade que é uma espécie de cumplicidade, nascida da convivência dos cônjuges regida por Eros, e é a combinação dessas amizades que garante a prosperidade da união. Por isso, a união matrimonial necessita de ambos os deuses.

Protógenes discorda da participação de Eros no relacionamento entre homem e mulher, e rebate a argumentação de Plutarco afirmando que isso é impossível pelo fato de que o deus não está presente em ambientes femininos, conforme verificamos neste passo: "nem uma parte do verdadeiro Eros convive no gineceu, e afirmo que nem é amor vosso sentimento pelas mulheres ou virgens, assim como nem as moscas amam o leite nem as abelhas o mel, nem criadores e cozinheiros com afeição se preocupam com novilhos e pássaros ao engordá-los nas trevas" (750C). Em um primeiro momento, ainda que Plutarco admita Eros como partícipe da relação pederasta, sua resposta a Protógenes reafirma sua visão de que o amor no casamento é algo peculiar a homens e mulheres, por duração e natureza, pois os relacionamentos entre homens são fugazes e libertinos:

> Εἰ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς σκοποῦμεν, ὦ Πρωτόγενες, ἓν καὶ ταὐτόν ἐστι πρὸς παῖδας καὶ γυναῖκας πάθος τὸ τῶν Ἐρώτων· εἰ δὲ βούλοιο φιλονεικῶν διαιρεῖν, οὐ μέτρι᾽ ἂν δόξειε ποιεῖν ὁ παιδικὸς οὗτος, ἀλλ᾽ ὥσπερ ὀψὲ γεγονὼς καὶ παρ᾽ ὥραν τῷ βίῳ νόθος καὶ σκότιος ἐξελαύνειν τὸν γνήσιον Ἔρωτα καὶ πρεσβύτερον. ἐχθὲς γάρ, ὦ ἑταῖρε, καὶ πρῴην μετὰ τὰς ἀποδύσεις καὶ ἀπογυμνώσεις τῶν νέων παραδὺς εἰς τὰ γυμνάσια καὶ προσανατριβόμενος ἡσυχῇ καὶ προσαγκαλιζόμενος, εἶτα κατὰ μικρὸν ἐν ταῖς παλαίστραις πτεροφυήσας οὐκέτι καθεκτός ἐστιν

> Se visarmos à verdade, Protógenes, o sentimento de Eros é um e o mesmo para meninos e mulheres; se quisesse, enquanto querelamos, distingui-los, pode-se considerar que esse pelo jovem não é moderado, mas como que nascido tardiamente e alheio ao tempo certo de sua vida, ilegítimo e bastardo, empurra para fora o Eros verdadeiro e ancião. Ontem, companheiro, e anteontem, no meio dos jovens desnudos e os que se despiam, insinuava-se nos ginásios, massageava-os calmamente e enganchava-os pelos braços; em seguida, por pouco tempo esteve nas palestras, pois, por ser alado, não havia mais como detê-lo por lá. (*Diálogo do amor*, 751F)

Destacamos a manobra discursiva de Plutarco ao concordar com a existência de Eros na relação pederasta para acalmar Protógenes, o seu debatedor mais aguerrido, para logo depois afirmar: "mas esse ofende e insulta o Eros matrimonial, atuante pela imortalidade à mortal raça, que pelos nascimentos impede que nossa espécie seja novamente extinta" (ἀλλὰ λοιδορεῖ καὶ προπηλακίζει τὸν γαμήλιον ἐκεῖνον καὶ συνεργὸν ἀθανασίας τῷ θνητῷ γένει) (*allà loidoreî kaì propēlakízei tòv gamḗlion ekeînon kaì synergòn athanasías tôi thnētôi génei*). Na verdade, Plutarco discorda da existência de dois Eros, e trata o relacionado à pederastia como um Eros "ilegítimo e bastardo" (νόθος καὶ σκότιος/*nóthos kaì skótios*), sem reconhecê-lo como o verdadeiro Eros (ἀληθινοῦ δ’Ἔρωτος) (*alēthinoû d’ Erōtos*) (750C).

Nessa altura do diálogo, a discussão se inflama e há a intervenção de Antêmion, que lembra os debatedores do real motivo daquele debate: "por ser útil, devia-se falar sobre nosso propósito inicial" (752E). A partir desse momento, os presentes retomam o assunto sobre a conveniência ou não da união matrimonial de Ismenodora e Bácon. Pouco depois disso, um homem a cavalo entra em cena e anuncia que Bácon foi raptado por Ismenodora (754E), quando se inicia um novo debate sobre se ele havia permitido ou não que isso ocorresse. Com isso, percebemos a intenção de Plutarco em atestar o poder de Eros, que semeia esperança em Ismenodora e a incita a planejar o rapto

do seu amado. A jovem viúva estava confiante de "que Bácon não era avesso ao casamento" (754E) e, por isso, viola os padrões sociais de seu tempo e consuma o seu desejo de desposar o efebo, episódio assim narrado:

> τῶν οὖν φίλων τοὺς μάλιστα τοῖς βίοις νεαροὺς καὶ συνερῶντας αὐτῇ καὶ τῶν γυναικῶν τὰς συνήθεις μεταπεμψαμένη καὶ συγκροτήσασα παρεφύλαττε τὴν ὥραν, ἣν ὁ Βάκχων ἔθος εἶχεν ἀπιὼν ἐκ παλαίστρας παρὰ τὴν οἰκίαν αὐτῆς παρεξιέναι κοσμίως. ὡς οὖν τότε προσῄει μετὰ δυοῖν ἢ τριῶν ἑταίρων ἀληλιμμένος, αὐτὴ μὲν ἐπὶ τὰς θύρας ἀπήντησεν ἡ Ἰσμηνοδώρα καὶ τῆς χλαμύδος ἔθιγε μόνον, οἱ δὲ φίλοι καλὸν καλῶς ἐν τῇ χλαμύδι καὶ τῇ διβολίᾳ συναρπάσαντες εἰς τὴν οἰκίαν παρήνεγκαν ἀθρόοι καὶ τὰς θύρας εὐθὺς ἀπέκλεισαν· | ἅμα δ' αἱ μὲν γυναῖκες ἔνδον αὐτοῦ τὸ χλαμύδιον ἀφαρπάσασαι περιέβαλον ἱμάτιον νυμφικόν· οἰκέται δὲ περὶ κύκλῳ δραμόντες ἀνέστεφον ἐλαίᾳ καὶ δάφνῃ τὰς θύρας οὐ μόνον τὰς τῆς Ἰσμηνοδώρας ἀλλὰ καὶ τὰς τοῦ Βάκχωνος· ἡ δ' αὐλητρὶς αὐλοῦσα διεξῆλθε τὸν στενωπόν.
>
> Ela convocou seus amigos mais exuberantes em físico, também mandou vir as mulheres que lhe eram íntimas, e os organizou para que se aguardasse a hora em que Bácon, como estava habituado, saísse da palestra e passasse adornado pela casa dela. Quando ele, untado com óleo, aproximava-se com dois ou três de seus companheiros, a própria Ismenodora à porta foi ao seu encontro e apenas tocou sua clâmide, e seus amigos com elegância capturaram seu belo na clâmide e no manto duplo, levaram-no para sua casa e em seguida fecharam as portas. Lá dentro, as mulheres arrancaram sua clâmide e o envolveram em um manto nupcial. Os escravos domésticos, correndo ao redor, coroavam com ramos de oliveira e loureiro não somente as portas de Ismenodora, mas também as de Bácon; e a flautista atravessava a viela tocando sua flauta. (*Diálogo do amor*, 754E-755A)

Plutarco não descreve qualquer resistência de Bácon, pelo contrário, retrata um rapto que transcorre com muita tranquilidade, com sua silente concordância, graças à ação de Eros, para que seu desfecho fosse o casamento. E para rebater as críticas de alguns ao expediente de Ismenodora, Plutarco esclarece que o episódio resulta de uma "inspiração divina" (θεία ἐπίπνοια/*theía epípnoia*):

> Ἔρωτι δὲ 'μάχεσθαι χαλεπόν' οὐ 'θυμῷ' καθ' Ἡράκλειτον· 'ὅ τι γὰρ ἂν θελήσῃ, καὶ ψυχῆς ὠνεῖται' καὶ χρημάτων καὶ δόξης. ἐπεὶ τί κοσμιώτερον Ἰσμηνοδώρας ἐν τῇ πόλει; πότε δ' εἰσῆλθεν ἢ λόγος αἰσχρὸς ἢ πράξεως ὑπόνοια φαύλης ἔθιγε τῆς οἰκίας; ἀλλ' ἔοικε θεία τις ὄντως εἰληφέναι τὴν ἄνθρωπον ἐπίπνοια καὶ κρείττων ἀνθρωπίνου λογισμοῦ.
>
> Contra Eros "é difícil combater" não "com ânimo",[5] conforme Heráclito. "Sempre que desejas algo, compra-o com tua vida", tuas riquezas e fama. Depois, qual atitude é mais decente que a de Ismenodora nesta cidade? Acaso veio um discurso vergonhoso ou a suspeita de uma ação vulgar que atingisse sua casa? Mas parece realmente que uma inspiração divina arrebatou o pensamento dessa mulher e foi mais forte que a lógica humana. (*Diálogo do amor*, 755D-E)

Outro ponto decisivo na cena do rapto de Bácon é que o amor regido por Eros não necessita da opinião ou da intervenção alheia para que se concretize. Percebemos, na verdade, que o debate em nada influenciou a vontade de Ismenodora ou a de Bácon, pois Eros já havia traçado o seu destino, contra o qual nem familiares, nem amigos, nem a sociedade poderiam lutar. Plutarco ressalta a impotência dos mortais diante dos desígnios de Eros, pois este é soberano nos assuntos do amor e não há razão humana que o detenha.

---

5 Fr. 85 Diels. Plutarco também cita esse fragmento em *Da ausência de ira* (457D) e na *Vida de Coriolano* (XXII, 3).

Além de concorrer para a união amorosa, o deus tem como função:

> [...] βραβεύειν ἢ τὴν περὶ τοὺς καλοὺς καὶ ὡραίους ἐπιμέλειαν τῶν ἐρώντων καὶ δίωξιν· οὐδὲν γάρ ἐστιν αἰσχρὸν οὐδ’ ἀναγκαῖον, ἀλλὰ πειθὼ καὶ χάρις ἐνδιδοῦσα ‘πόνον ἡδὺν’ ὡς ἀληθῶς ‘κάματόν <τ’ εὐκάματον’> ὑφηγεῖται πρὸς ἀρετὴν καὶ φιλίαν, οὔτ’ ’ἄνευ θεοῦ’ τὸ προσῆκον τέλος λαμβάνουσαν, οὔτ’ ἄλλον ἔχουσαν ἡγεμόνα καὶ δεσπότην θεὸν ἀλλὰ τὸν Μουσῶν καὶ Χαρίτων καὶ Ἀφροδίτης ἑταῖρον Ἔρωτα.

> [...] controlar a inquietação e a perseguição dos que amam os belos e os jovens. Pois nada há nisso de vergonhoso nem forçoso, mas há persuasão e graça que concede uma “pena prazerosa”,[6] na verdade, “também um esforço fácil”,[7] que conduz à virtude e à amizade, visto que as tomam para o conveniente fim, e não “sem um deus”,[8] mas não têm outro comandante e soberano deus que Eros, companheiro das Musas, das Cárites e de Afrodite. (*Diálogo do amor*, 758B-C)

Notamos que outra atribuição de Eros na relação amorosa é conter o ímpeto dos amantes, fazer com que eles não se entreguem aos prazeres sexuais de forma irracional, evitando que traiam a aliança que é firmada no casamento. Percebemos a influência da doutrina estoica na questão do comedimento para o aprimoramento do caráter, para o caminho da virtude (Volke, 1973). Como vimos, em Plutarco, Eros é companheiro não somente de Afrodite, mas também das Musas e das Cárites. As Musas, filhas de Zeus e Mnemôsine, estão relacionadas essencialmente à inspiração e ao entusiasmo, ao domínio divino sobre o ser humano, que se manifesta em corpo e alma. Plutarco

---

6 Eurípides, *Bacantes*, 66.

7 Eurípides, *Bacantes*, 66.

8 Expressão homérica encontrada em vários momentos de sua obra, mas é particularmente conhecida pelos seguintes versos da *Odisseia*: II, 372 e XV, 531.

apresenta as Musas como atuantes no poder de persuasão (πειθώ/*peithṓ*) exercida por Eros nos amantes. Tal persuasão é seguida pela graça (χάρις/*kháris*) que está relacionada às Cárites, cuja etimologia nos remete ao substantivo feminino "graça", o que explica a origem daquela graça concedida pela mulher no momento do ato sexual regido por Afrodite.[9]

Eros é o "comandante e soberano" (ἡγεμόνα καὶ δεσπότην/*hegemóna despótēn*) da relação amorosa; sua inspiração é determinante para a continuidade do casamento, para refrear a chamada "loucura amorosa" (τὴν ἐρωτικὴν μανίαν/*tḕn erōtikḕn manían*), que nosso autor assim descreve:

> τὴν δ' ἐρωτικὴν μανίαν τοῦ ἀνθρώπου καθαψαμένην ἀληθῶς καὶ διακαύσασαν οὐ μοῦσά τις οὐκ 'ἐπῳδὴ θελκτήριος' οὐ τόπου μεταβολὴ καθίστησιν· ἀλλὰ καὶ παρόντες ἐρῶσι καὶ ἀπόντες ποθοῦσι καὶ μεθ' ἡμέραν διώκουσι καὶ νύκτωρ θυραυλοῦσι καὶ νήφοντες καλοῦσι τοὺς καλοὺς καὶ πίνοντες ᾄδουσι.
>
> Se realmente a loucura amorosa ataca o homem e o incendeia, não há música, nem "canto mágico sedutor",[10] nem mudança de lugar que lhe assente; mas se estão presentes é pelos que amam e se ausentes é pelos que desejam sexualmente; também os perseguem durante o dia, esperam-nos junto à porta de noite; quando estão sóbrios, chamam-nos de seus belos e, se bebem, celebram-nos. (*Diálogo do amor*, 759B)

Conter essa "loucura amorosa" é um exercício que Eros promove aos cônjuges durante o casamento, e dessa prática resulta o aprendizado da amizade e o desenvolvimento da virtude, elementos que fortalecem o amor dos amantes e concorrem para a fusão de suas almas:

---

9 Otto (2006) aponta que a tradição poética grega evoca as Cárites ao lado de Afrodite.
10 Eurípides, *Hipólito*, 478.

> [...] αἱ δὲ τῶν ἐρωμένων εἰκόνες ὑπ᾽ αὐτῆς οἷον ἐν ἐγκαύμασι γραφόμεναι διὰ πυρὸς εἴδωλα ταῖς μνήμαις ἐναπολείπουσι κινούμενα καὶ ζῶντα καὶ φθεγγόμενα καὶ παραμένοντα τὸν ἄλλον χρόνον. ὁ μὲν γὰρ Ῥωμαῖος Κάτων ἔλεγε τὴν ψυχὴν τοῦ ἐρῶντος ἐνδιαιτᾶσθαι τῇ τοῦ ἐρωμένου· ** καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἦθος καὶ ὁ βίος καὶ αἱ πράξεις, ὑφ᾽ ὧν ἀγόμενος ταχὺ συναιρεῖ πολλὴν ὁδόν, ὥσπερ οἱ Κυνικοὶ λέγουσι ᾽σύντονον ὁμοῦ καὶ σύντομον εὑρηκέναι πορείαν ἐπ᾽ ἀρετήν·᾽ καὶ γὰρ ἐπὶ τὴν φιλίαν... καθάπερ ἐπὶ κύματος τοῦ πάθους ἅμα θεῷ φερομένη.
>
> [...] as imagens dos amantes, tal como a pintura com encáustica, em que as imagens gravadas com fogo, legam movimento, vida e voz às recordações e permanecem por mais tempo. O romano Catão costumava afirmar que a alma do amante mora na do amado **[11] e também sua imagem, seu caráter, sua vida e suas ações. Em virtude disso, se conduzido com presteza, abrange um longo caminho, tal como os Cínicos afirmam: "contínua e curta, descobre uma passagem para a virtude";[12] também para a amizade [...][13] como se fosse carregado pela onda da paixão junto com um deus. (*Diálogo do amor*, 759C-D)

A moderação proposta para a "loucura amorosa" não se traduz em um relacionamento apático ou indiferente no matrimônio. Plutarco não descarta "o entusiasmo dos amantes" (ὁ τῶν ἐρώντων ἐνθουσιασμός/*ho ton erṓntōn enthousiasmos*) no casamento, pelo contrário: ele é a força motriz para a felicidade e a continuidade da união. O que nosso autor desaprova é "a loucura amorosa" (τὴν ἐρωτικὴν μανίαν/*tȇn erōtikȇn manian*), que desestabiliza a relação e torna os amantes meros escravos do desejo.[14] É justamente pela

11 Faltam algumas letras.

12 Essa expressão cínica é encontrada em Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* (VIII, 121).

13 Lacuna no manuscrito.

14 A leitura de Eros como dilacerador de membros e perturbador da razão é recorrente na poesia grega arcaica, consultar sobre este tema o artigo de Corrêa (2016).

existência desse entusiasmo amoroso que a presença de Eros se faz necessária: "Digo, em suma, que o entusiasmo dos amantes não existe sem um deus e que não há outro deus mais primordial, fiável e condutor que esse, a quem agora festejamos e ofertamos sacrifícios." (759D).

A contribuição de Eros estende-se ainda na sua capacidade de transformar o caráter daqueles antes considerados inferiores. Plutarco nos mostra que, ainda que um dos amantes possua caráter reprovável, a atuação do deus em seu modo de pensar e agir produz benefícios ao seu caráter:

> Pois torna inteligente quem antes era indolente; e corajoso, como se diz, o covarde, tal como os que incandescem as vigas, fazem das fracas firmes. E todo amante se torna dadivoso, honesto e generoso; mesmo se antes era sórdido, dissolve sua mesquinhez e sua avareza à maneira do ferro passado pelo fogo. (*Diálogo do amor*, 759D)

Eros atua sempre no sentido de favorecer o amor dos amantes para que ele se realize no casamento, quer eliminando os obstáculos externos com a neutralização das ações contrárias à união matrimonial, quer orientando-os para o caminho da virtude, por meio da amizade, conduzindo-os ao entendimento da importância do enlace. Com essa percepção da importância do amor no casamento, Plutarco revela seu distanciamento da tradição literária grega; como os gregos antigos não consideravam o amor algo essencial para a consumação do casamento, eram outros os interesses por trás desse ato.[15] Em consonância com a autodisciplina imposta pela doutrina estoica de sua época,[16] Plutarco aconselha comedimento aos cônjuges, que procurem o apoio de Eros matrimonial e da filosofia para o alcance da virtude (751E). Nesse sentido, nosso autor desponta com um texto

15 A respeito desse aspecto do matrimônio na Grécia antiga, consultar Adrados (1996).

16 Sobre esse aspecto da filosofia estoica no período imperial, consultar Gill (2006).

didático e, não por acaso, serve-se de Hesíodo.[17] Convém anotar que, em seu tratado *Preceitos conjugais* (138C), Plutarco afirma que o sucesso do casamento depende da educação e da filosofia. É provável que ele tenha repensado sua visão de casamento ao considerar a necessidade de um deus protetor dessa relação,[18] visto que a datação de Jones (1966) para este tratado é entre 90 e 100 d.C., o que o dista um tanto de *Diálogo do amor*, datado entre 96 e 115 d.C.

Conclusões

Na visão de Plutarco, Eros é o deus responsável pelo aprimoramento do caráter dos cônjuges, pois, se um deles apresenta distorções no caráter, o deus é capaz de lhe conferir retidão e de guiá-lo para o caminho da virtude. Como conclui Opsomer (2006), Plutarco mostra então que Eros é o deus do amor, não a personificação desse sentimento. Plutarco também se diferencia de Platão, pois este nos traz a visão de que Eros é uma espécie de númen, ou *daímon*, um ser intermediário entre os homens e os deuses (*O banquete*, 203a),[19] enquanto nosso autor lhe confere um lugar no panteão divino.

17 Da influência do conteúdo didático da poesia hesiódica em Plutarco, consultar Pinheiro (2002).

18 Quanto às diferenças conceituais sobre a natureza do casamento em *Diálogo do amor* e *Preceitos conjugais*, consultar Badnall (2009).

19 "E um deus não se mistura com um homem, mas através do numem tudo é a comunhão e o diálogo dos deuses com os homens, tanto se estiverem acordados como dormindo; e um homem numinoso é sábio em assuntos dessa natureza, enquanto o outro que é sábio em coisas diferentes, quer nas artes, quer em alguns trabalhos manuais, é um artesão. Esses numens são muitos e multiformes, e um deles também é Eros." (θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάναυσος. οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποί εἰσιν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως) (*O banquete*, 203a).

Há também dois elementos que compõem a concepção plutarquiana de amor: a amizade e o prazer. A amizade é fruto da convivência harmoniosa do casal, na qual a mulher é capaz de ser amiga do seu marido. O prazer é regido por Eros, porém necessita da imprescindível participação da deusa Cípria, pois "sem força e fugaz é a graça de Afrodite se não for inspirada por Eros" (759F). Notamos ainda que, segundo Plutarco, o amor é composto por uma paixão inicial que se desdobra em casamento no qual Eros atua como um condutor para o caminho da virtude. O prazer sexual compartilhado entre os cônjuges, regido por Afrodite, é responsável pelo sentimento de acolhimento, de carinho entre eles que auxiliam no fortalecimento de sua amizade. Em virtude disso, nosso autor afirma que o casamento é a maior fonte de prazer (770A), visto que é o palco onde todos esses sentimentos e valores atuam. Sob essa perspectiva, Plutarco afasta-se da visão de amor platônica, contida no *Banquete*, de que o relacionamento afetivo com uma mulher aparece como inferior ao masculino (Saxonhouse, 1984).

Referências

ADRADOS, F. R. *Sociedade, amor y poesía en la Grecia antigua*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

BADNALL, T. Harvesting the fruits of virtue: *philia*, *eros* and *arete* in Plutarch. *In*: FERREIRA, J. R. F.; LEÃO, D.; TRÖSTER, M.; DIAS, P. B. (org.). *Symposium and philantropia in Plutarch*. Coimbra: CECH/Classica Digitalia, 2009. p. 297-306.

CALAME, Claude. *L'Eros dans la Grèce Antique*. Paris: Belin, 1996.

CORRÊA, P. C. Arquíloco 191 e 193 *IEG*. *Organon*, v. 31, n. 60, p. 47-62, 2016.

DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*, v. 1, books 1-5. Translated by Robert D. Hicks. London/Massachusetts/Cambridge: William Heinemann/Harvard University Press, 2003.

EGOSCOZÁBAL, C. La metáfora del "yugo" en la literatura griega. *Habis*, n. 35, p. 31-37, 2004.

FLACELIÈRE, R. Introduction. *In*: PLUTARQUE. *Dialogue sur l'amour*. Edité par Robert Flacelière. Texte et traduction avec une introdution et des notes par Robert Flacelière. Paris: Les BellesLettres, 1953. p. 1-41.

FLACELIÈRE, R. Notice. *In*: PLUTARQUE. *Dialogue sur l'amour*. Oeuvres morales, tome X. Paris: Les Belles Lettres, 2003. p. 3-46.

FLACELIÈRE, R.; IRIGON, J. Introduction générale. *In*: PLUTARQUE. *Ouvres morales*. Tome I. Paris: Belles Letres, 1987, p. 7-319.

GARCÍA VALDÉS, M. La teoría de la comunicación y el *Erótico* de Plutarco. *In*: IBÁÑEZ NIETO, J. M.; LÓPEZ LÓPEZ, R. (org.). *El amor en Plutarco*. Actas del X Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas, 28, 29 e 30 de septiembre de 2006. León: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 2007. p. 51-66.

GILL, C. A Escola no período imperial romano. *In*: INWOOD, B. (org.). *Os estoicos*. Tradução de Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 35-63.

HALPERIN, D. Plato and erotic reciprocity. *Classical Antiquity*, v. 5, n. 1, p. 60-80, 1986.

JONES, C. P. Towards a chronology of Plutarch's works. *The Journal of Roman Studies*, v. 56, p. 61-74, 1966.

JONES, R. M. *The platonism of Plutarch and selected papers*. New York/London: Garlan, 1980.

KONSTAN, D. *A amizade no mundo clássico*. Tradução de Marcia Epstein Fiker. São Paulo: Odysseus, 2005.

MARTIN JR., H. *Amatorius*, 756E-F: Plutarch's citation of Parmenides and Hesiod. *The American Journal of Philology*, v. 90, n. 2, p. 183-200, 1969.

OPSOMER, J. Eros in Plutarchs moralischer psychologie. *In*: PLUTARCH. *Dialog über die Liebe, Eingeleitet, überstzt und mit interpretierenden*. Essays versehen von Herwig Görgemanns, Barbara Feitchtinger, Fritz Graf, Werner Jeanrond und Jan Opsomer. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006. p. 208-235.

OTTO, W. F. *Teofania*: o espírito da religião dos gregos antigos. Tradução de Ordep Trindade Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.

PANAGOPOULOS, C. Vocabulaire et mentalité dans les *Moralia* de Plutarque. *Dialogues d'histoire ancienne*, v. 3, n. 3, p. 197-235, 1977.

PINHEIRO, J. J. S. Referências a Hesíodo nos *Moralia* de Plutarco. *In*: FERREIRA, J. R. F. (org.). *Actas do Congresso Plutarco: Educador da Europa, 11 e 12 de novembro de 1999*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2002. p. 103-111.

PLATÃO. *O banquete*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Martin Claret, 2016.

PLUTARCH. Advice about Keeping Well. *In*: _______. *Moralia*, v. 2. Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2004.

PLUTARCH. *Dialog über die Liebe*. Eingeleitet, überstzt und mit interpretierenden Essays versehen von Herwig Görgemanns, Barbara Feitchtinger, Fritz Graf, Werner Jeanrond und Jan Opsomer. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

PLUTARCH. Life of Coriolanus. *In*: _______. *Moralia*, v. 4. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2006.

PLUTARCO. *Diálogo do amor*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Martin Claret, 2015.

PLUTARCO. *Preceitos conjugais*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro. No prelo.

PLUTARQUE. *Dialogue sur l'amour*. Traduction, introduction et notes par Robert Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

RAMOS, M. S. Reencontrar Plutarco. *In*: PLUTARCO. *Erotika*: diálogo sobre o amor. Lisboa: Fim de Século, 2000. p. 7-10.

RIST, J. M. Plutarch's *Amatorius*: a commentary on Plato's theories of love? *The Classical Quarterly*, v. 51, n. 2, p. 557-575, 2001.

ROBIN, L. *La theorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.

SAXONHOUSE, A. W. Eros and the female in greek political thought: an interpretation of Plato's *Symposium*. *Political Theory*, v. 12, n. 1, p. 5-27, 1984.

SILVA, M. A. O. *Plutarco e Roma*: o mundo grego no Império. São Paulo: Edusp, 2014.

VOELKE, A. J. *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

ZIEGLER, K. Plutarchos von Chaironeia. *In*: _______. (org.). *Paulys Real-Encyclopadie der Classischen Altertumwissenschaft*. Stuttgart: Verlag, 1951. cols. 636-962.

Epictetus’ *áskēsis* and its theological dimension

Krzysztof Łapiński

Epictetus pays special emphasis to the actual practising of philosophy. In his discourse *On progress* he dismissively refers to those who exclusively rely on theoretical knowledge, yet still purport to be philosophers: “Who, then, is making progress? The man who has read many treatises of Chrysippus? What, is virtue no more than this – to have gained a knowledge of Chrysippus?” (1.4.6).[1] A true philosopher, unlike a literary critic (φιλόλογος/*philólogos*), must not only admire but follow the instructions included in such books (*Ench*. 49). As Arrian explains in his letter to Gellius, when Epictetus taught, he “was clearly aiming at nothing else but to incite the minds of his hearers to the best things.” (1.1.5-6). Conforming to his postulates, Epictetus develops the concept of *áskēsis*, or training, applying his exhortations in practice, thereby proving his teaching by exemplifying them throughout his own life. The strict Epictetan philosophy is usually encapsulated in two words ἀνέχου and ἀπέχου,[2] or persist and resist, which denote the endurance of hardships and resistance of pleasure, respectively. However, I would like to argue that such a perspective is overwhelmingly one-sided and cannot give a full picture of Epictetus’ *áskēsis*. This “negative” aspect of *áskēsis* is complemented with a “positive” one. Stoicism not only consists of resistance and resignation,

1 The translations from Epictetus’ *Discourses* and *Encheiridion* are by W. A. Oldfather form the Loeb edition 1925-1928.

2 Cf. frg. 10, ap. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* 17.19; *Disc*. 4.8.20.

but at the same time appeals to such a notion as gratitude[3] toward a god or gods, and Epictetus' point of view is not the exception here. Gratitude, conceived as a special way of seeing the world, must be practised, in the sense that it should be incorporated into the general concept of *áskēsis* as a complimentary and indispensable part of the whole. In effect, the Cynic way of life, which Epictetus inherits, takes equal precedence in his philosophy to his exhortation to admire and contemplate the divine order of the universe. In my article, I would like to focus on the theological aspects of the Epictetan *áskēsis*. My perspective on Epictetus' *áskēsis* as a form of practising philosophy is very close to Pierre Hadot's "spiritual exercises" category (Hadot, 1995). According to Hadot, within ancient philosophy we may distinguish philosophical doctrines, as well as forms of applying them to practical life. The spiritual exercises are intended to shape our intellect, emotions, imagination and moral attitude in the right way by means of rational arguments, rhetorical amplifications, repetitions, memorization, persuasive images etc. As Hadot explains, "By means of them, the individual raises himself up to the life of the objective Spirit; that is to say, he re-places himself within the perspective of the Whole ("Become eternal by transcending yourself")" (Hadot, 1995, p. 82). In my opinion, the category of spiritual exercises is very helpful to understand many theological claims Epictetus makes. In other words, his theological opinions can be easily misinterpreted if we try to explain them only from the doctrinal point of view, either that of Stoic orthodoxy, or later theological influences. Sometimes doctrinal precision seems to be of less importance to Epictetus than the persuasiveness of his arguments or metaphors. His most general intention is very practical, he wants to shape students' minds in an appropriate way rather than teaching pure doctrine for its own sake.

3 On the concept of gratitude in antiquity, cf. Griffin (2013).

The three *tópoi*

Many passages in Epictetus' *Discourses* are devoted not only to the exegesis of the Stoic doctrine, but to the way philosophy must be practised. At the very beginning of the whole collection the most fundamental distinction is introduced between "what is and what is not in our power". This distinction forms the core of the practice of *áskēsis*. As Epictetus explains, the ability to make the right use of impressions is within our control:

> τὸ κράτιστον ἁπάντων καὶ κυριεῦον οἱ θεοὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις, τὰ δ' ἄλλα οὐκ ἐφ' ἡμῖν.
>
> the gods have placed in our power only the best faculty of all, the one that rules over all the others, that which enables us to make the right use of our impressions; but everything else they haven't placed within our power. (1.1.7)[4]

It is most probable that Arrian, who recorded Epictetus' teachings, intentionally drew attention at the beginning of the collection to this distinction, as he regarded it as crucial for anyone wishing to fully study and practice philosophy. The ability to correctly make use of impressions is the cornerstone of moral life and freedom, but needs to be trained and improved in the right way. As we will see below, Epictetus places that ability in a theological context, underlining that it has been given to us by the gods by virtue of our kinship with them. This relationship forms a good basis for *áskēsis* and for setting for human endeavour the final goal, which is assimilation to god. Epictetus' *Encheiridion* opens with the same twofold distinction:

4 Translated by R. Hard (2014).

> Some things are within our power, while others are not. Within our power are opinion (ὑπόληψις/*hypólēpsis*), motivation (ὁρμή/*hormḗ*), desire, aversion (ὄρεξις, ἔκκλισις/*órexis*, *ékklisis*), and, in a word, whatever is of our doing; not within our power are our body, our property, reputation, office, and, in a word, whatever is not of our own doing. (1.1)

It is necessary to understand that what is not in our control has no moral value for us, and consequently, it is indifferent, because the only true good is moral good. In this way Epictetus actually reduces humans to purely moral beings, who must pursue purely moral ends to fulfill their nature. Epictetus is very Socratic here. In Plato's *Apology* (30b) Socrates stresses that body and possesions are something of minor value in comparison to the soul, which must be cared for. Simplicius comments on Epictetus' *Encheiridion* in a similar way, but he prefers to refer to *Alcibiades I*, where it is said that the body is a mere tool and the soul has to govern over it. The twofold division of things into those dependent and independent on human control is juxtaposed in *Encheiridion* with another distinction between three areas covered by philosophy and by philosophical *áskēsis*[5] (Hadot, 1998, p. 83). Epictetus divides *áskēsis* into three parts, along with the triple division of philosophy into logic, physics, and ethics.[6] Conforming to this model, he distinguishes three aspects, or disciplines within *áskēsis*: opinion is connected to logic, desire and aversion to physics,

5 The triple division of philosophy was introduced by Xenocrates.

6 Cf. Hadot (1998, p. 90). Another point of view is provided by Ch. Gill. Referring to Hadot's interpretation, he writes: "It is sometimes suggested that the threefold pattern in Epictetus represents a version of the complete Stoic curriculum (corresponding to the order, physics, ethics, and logic). But it may be better to interpret all these typologies as subdivisions of ethics and, specifically, of applied or practical ethics." (Gil, 2003, p. 43). Cf. Oldfather (1925, p. 21): "This triple division of philosophy, with especial but not exclusive application to ethics, is the only notably original element which the minute studies of many investigators have found in Epictetus, and it is rather a pedagogical device for lucid presentation than an innovation in thought."

and motivation to ethics. This triple division is more extensively explained in the following passage of the *Discourses*:

> There are three areas (τόποι/*tópoi*) of study in which someone who wants to be virtuous and good must be trained: that which relates to desires and aversions, so that he may neither fail to get what he desires, nor fall into what he wants to avoid; that which relates to our motives to act or not to act, and, in general, appropriate behaviour, so that he may act in an orderly manner and with good reason, rather than carelessly; and thirdly, that which relates to the avoidance of error and hasty judgement, and, in general, whatever relates to assent. (3.2.1-2)

It is worth mentioning that the Stoics argued that logic, physics and ethics are virtues, which must be practiced (Cicero, *De finibus* 3.72). In this way, the three parts of discourse, in the form of *áskēsis* of the three disciplines, become the discourse which is experienced and lived. As Hadot points out, "we no longer study logical theory – that is, the theory of speaking and thinking well – we simply think and speak well. We no longer engage in theory about the physical world, but we contemplate the cosmos. We no longer theorize about moral action, but we act in a correct and just way." (Hadot, 1995, p. 267). The three *tópoi* of *áskēsis* are placed by Epictetus in a theological context, inasmuch as they are described as a special gift from Zeus to humankind. Because Zeus could not make our body perfect and free, he has instead given human beings a "portion" of his own nature (μέρος/*méros*). That divine nature in us manifests itself as the power to make the right use of impressions, in relation to opinions, desires and aversions, and motivation (1.1.12). The basis of *áskēsis*, or the ability to use impressions, is strictly connected to the idea of god as a benefactor. It may be understood as a philosophical refinement of the more traditional religious views on gods as givers of various goods useful for humankind, like wine (Dionysius) or

grain (Demeter). This perspective made a return in the Stoic allegoresis and eventually played an important role in Epictetus' work. From Epictetus' point of view Zeus turns out to be the most important of all divine benefactors, because he was responsible for granting the best possible gift to humankind, the gift which became of decisive importance for human inner freedom.

There are more examples indicating Epictetus' tendency to combine the disciplines of *áskēsis* with theology. To provide just a few instances, he maintains that our judgements and general concepts are divine gifts (4.10), which claim may identified as belonging to logic. As to our attitude to nature, he advices to make the right use of what is in our control and treat all the rest in accordance with its own nature, i. e. with god's decision[7] – "give up wanting anything but what God wants" (2.17.22). Regarding ethics, which consists on having moral obligations directed at other people, he claims that due to Zeus decision man "can attain nothing of his own proper goods unless he contributes something to the common interest" (1.19.13). Finally, referring to Diogenes, one of his favourite moral heroes, Epictetus claims that the Cynic philosopher was focused on two tasks, namely caring for others and obeying the will of Zeus (3.24). In a similar way Epictetus summarizes the most important tenets of philosophy, by combining *áskēsis* with divinity. Quoting Zeno, he says: "To follow the gods is man's end, and the essence of good is the proper use of external impressions" (1.20.15).

7 δεῖ τὰ ἐφ' ἡμῖν βέλτιστα κατασκευάζειν, τοῖς δ' ἄλλοις χρῆσθαι ὡς πέφυκεν. 'πῶς οὖν πέφυκεν;' ὡς ἂν ὁ θεὸς θέλῃ (1.1.17).

The kinship between gods and mankind

In order to explain the relationship between men and gods[8] Epictetus uses the metaphor of a statue. As he describes, we are like living statues sculpted by gods, comparable to Phidias' marble statues of Zeus or Athena. This imposes a moral obligation on us, because just like Phidias' statues are visited by spectators, our whole life is a similar spectacle to be viewed by others. Moreover, as the bearers of the divine "portion" inside us, we need to care not only for ourselves, but for the divinity in us as well. Therefore, our task is to develop our human and godlike natures, through polishing the statue, to make it gleam brightly (2.8.25). The nature, or essence (οὐσία/*ousía*) of god is actually equivalent to the essence of the good (2.8.1), and both are defined as useful and both are to be found not in the material world, but in the mind (νοῦς/*noûs*), knowledge (ἐπιστήμη/*epistḗmē*), and right reason (ὀρθὸς λόγος/*orthòs lógos*). Once again, Epictetus stresses the kinship between gods and human beings, using such words as μέρος/*méros* (part) and ἀπόσπασμα/*apóspasma* (a fragment, an offshoot). Ocurring between human minds, with their ability to use impressions, and divine rationality is homology, which is the good point of departure for attaining the ultimate human goal, namely adjustment to god. The path leads through *áskēsis*. Epictetus sums up this discourse by providing an image of a philosopher who made the most of his capabilities: the steadfast and successful practitioners of the philosophical *áskēsis* who cultivate the divine in themselves are described as those who can use impressions in the right way in respect to the above mentioned three *tópoi*. The comparison to the statues recurs in another discourse, in which Epictetus exclaims: "Show me

8 On the question of singular and plural in reference to deity in Greek religious and theological reflection cf. Else (1949). I think, one of his conclusions can be, at least provisionally, applied to Epictetus' usage: "Singularity appertains to the concepts, plurality to the stories." (Else, 1949, p. 24).

a Stoic, if you know of one" (2.19.21). Applying Stoic principles to one's life is like sculpting one's own statue, which means remaining completely untroubled in the face of every adversity. Unfortunately, according to Epictetus, most students of philosophy are not austere enough in their lives to deserve to be called Stoics. The Stoic attitude, once the doctrine is internalized by means of *áskēsis*, is described by Epictetus in theological categories. The true Stoic is a person, who never blames the gods, but who desires to become godlike (θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι/*theòn ex anthrṓpou epithymoûnta genésthai*). Even while residing in the body, the Stoic's soul is yearning to attain communion with Zeus (περὶ τῆς πρὸς τὸν Δία κοινωνίας βουλευόμενον/*perì tês pròs tòn Día koinōnías bouleuómenon*), and focuses on god in every aspect of its life, in great as well as in small things (εἰς τὸν θεὸν ἀφορῶντας ἐν παντὶ καὶ μικρῷ καὶ μεγάλῳ/*eis tòn theòn aphôrontas en pantì kaì mikrô kaì megalô*) (2.19.26-29).[9]

The concept of the kinship of gods and men is strictly connected to the Stoic idea of *cosmopolis*. According to Epictetus, humankind and god, or gods, share the same reason and participate in the same community of rational beings (τὸ σύστημα τὸ ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ/*tò sýstema tò ex anthrṓpōn kai theoû*). Thus, it is more accurate to call human beings citizens of the world and children of god (1.9.5). Such figures as Socrates and Diogenes are, for Epictetus, cosmopolitans, even though, as we know from Plato's *Crito*, Socrates declared his strong attachment to Athens and his allegiance of the Athenian laws. But Epictetus prefers to conceive a philosopher as a person who lives directly under the rule of Zeus, according to the divine *lógos* and nature. Argumentation of this kind usually appears in ancient consolatory works about exile, where the readers are encouraged to think about themselves as citizens of the world who can, everywhere

9 E.g. the discourse 1.13 about eating in the proper way: "How may each several thing he done acceptably to the gods?"

on the earth, establish their true relationship with the divinely ordered universe. The topic of exile appears in Epictetus as well. His teacher, Musonius Rufus, was exiled to the arid island of Gyara (Lutz apud Rufus, 1947, p. 14). He devoted one of his diatribes to the subject of exile, giving the text the form of a consolation.[10] Epictetus himself was displaced as a child and sold into slavery, and later in his life he was forced to leave Rome for Nicopolis, where he opened his famous school. Epictetus underlines that it makes no difference where we are compelled to live, whether it be in Rome, at Athens or on Gyara, because we are still living in the *cosmopolis* under god's protection. Our only concern should be to unceasingly maintain our connection with god. Thus, Epictetus turns to Zeus with a request, saying: exile me wherever you want, but remember me (3.24.101). What does it actually mean that god must not forget a mortal? Given that we have the portion of god in us and that we must train ourselves while keeping this in mind, this can mean that in fact it is the human being who must not forget god. In other words, that Epictetus' prayer can be understood as a kind of spiritual exercise intended to maintain human belief in the divine providence. In a similar way, Keimpe Algra interprets Epictetus' allusion to the fatherhood of god, "when certain human individuals are called 'sons' of god, this is because *they*, on their part, exhibit a special attitude towards god, rather than the other way round" (Algra, 2007, p. 47). However, for Epictetus these categories have strong emotional dimension, and he uses the words father and son to describe the intimacy of this kinship (1.9.3-8, 1.3.1-3). It is difficult to derive a clear-cut, coherent theological doctrine from his allusions or unambiguously indicate the external influences on his theological views. Instead, it is his deep, emotional religiosity which comes into play as the overriding factor. It would

10 Cf. Musonius Rufus, Diatribe IX, "That exile in not an evil" (Lutz apud Rufus, 1947, p. 69-77).

be difficult, for instance, to explain in what way the divine *lógos* could be identified with the more personal image of god. It is worth remembering that many of god's attributes or functions, as Epictetus describes them, have a providential dimension. His god is a creator, protector and guide, who gave people reason and virtues (2.16). In this context, Epictetus considers the case of Heracles, who was one of the most important mythological figures for the Cynics as well as for Epictetus. Heracles was always obedient to his father Zeus (2.16; 3.24), and this was the reason why he became great. Our own vices – for example sorrow, fear, greed – are comparable to the monsters against which Heracles fought during his wanderings. Epictetus stresses that they cannot be overcome unless the practitioner of philosophy looks to god (τὸν θεὸν ἀποβλέποντα/*tòn theòn apobléponta*) with obedience and devotion (2.16.45-46). Day and night, the philosopher, especially the beginner in this discipline, must keep in mind questions like these: how can the gods be followed in everything, how can their orders be adapted to, how can freedom be attained? (1.12.8-9). Once again, this sounds like a set of spiritual exercises.

While speaking about exile, Epictetus provides the example of Socrates, who combined in an extraordinary way his philosophical practice with religious attitude. Although every place on earth is good for the philosopher to live in, it nevertheless sometimes turns out that it is impossible to live in accordance with nature as well as moral principles, a prime example of this being Socrates, who was forced to give up his philosophical mission. In such situations, god gives a signal to retreat (1.29.29), because, as Epictetus used to repeat, "the door is open" (Stephens, 2014). Epictetus refers to Plato's *Phaedo*, where Socrates, although he rejected suicide, admitted at the same time that it may happen that god provides a "good reason" (εὔλογος/*eúlogos*) to die. For Epictetus, Socrates is a unique example of obedience to the gods. Several times Epictetus repeats Socrates' words from Plato's *Crito* (43d): "if it pleases the gods, so be it". These words can

be interpreted as an expression of ultimate trust and submission to god's will, and another example of a spiritual exercise which would be directed at discovering the rational and providential order in every aspect of life. But at the same time Socrates was free, even while in prison. Moreover, he was not in fact in prison at all, because he chose to be there (1.12.23). Prison, as Epictetus explains it, is a place where somebody is held against their will. Even in the most extreme situations, Socrates was able to distinguish things under his control from things out of his control, and not to adhere to the latter. Epictetus compares him to ballplayers who do not value the ball itself, but rather how to play with it, how to throw and catch in the best way possible. Socrates behaved like this even during his trial, exchanging questions and answers with his accusers. In the case of Socrates, what was at stake were the most serious things, like imprisonment, exile, or execution, and the sufferings of his wife and children (2.5.20). Despite this Socrates played the game like a virtuoso, doing his best, but at the same time disregarding the results, because they were out of his control. In effect, Socrates turns out to be the perfect Stoic *ante litteram*, who can make the right use of his impressions, fully engage in what is in his power, and harmonize his intentions and actions with god's will. Epictetus says that the philosopher "should bring his own will (βούλησις/*boúlēsis*) into harmony with what happens, so that neither anything that happens happens against our will, nor anything that fails to happen fails to happen when we wish it to happen" (2.14.7-8).

Philosopher's divine mission

Epictetus compares philosophical education to initiation into the Eleusinian mysteries. Reducing philosophy to empty words is like attempting to unveil the secrets of the holy rites in order to profane and vulgarize them (3.21.15). Learning philosophy requires time and

habituation, doctrines must be "digested" (Sellars, 2009, p. 121), and words have to be applied to deeds. First and foremost, the teacher of philosophy must be inspired by god to turn to teaching, like in the case of Socrates, Diogenes and Zeno (3.21.19).[11] This point of view is fully developed in discourse 3.22, which is devoted to the Cynics, with Diogenes as the main protagonist. The general picture of the classical Cynicism in Epictetus has been deeply affected by his religious attitude. The rigorous Cynic way of life, for him, meets the highest standards of the philosophical *áskēsis*, and at the same time he underlines that the Cynic cannot accomplish his philosophical duties without god's guidance from the very beginning of this mission (πρᾶγμα/*prâgma*).

Epictetus assigns various roles to the Cynics, which are connected to the position the Cynic occupies as a person who mediates between gods and humankind. We are told that the Cynic is a messenger (ἄγγελος/*ángelos*), who has been sent by Zeus to teach people about the true nature of good and evil. In Epictetus' terms, this actually means the right use of impressions in respect to what is and what is not in our power. The Cynic is called a scout, or a spy (κατάσκοπος/*katáskopos*) who goes further than the rest of men in order to come back and teach them in advance what things are friendly and what hostile to them. The Cynic is also a herald who, as used to happen in Greek tragedies, warns people of their folly and its near disastrous results. The Cynic is similar to the all-seeing giant Argus, the

11 M. Schofield, discussing the figures of those three philosophers in Epictetus' work, summarizes Epictetus' attitude towards them as follows: "It is immediately obvious that Epictetus is not thinking of Socrates, Diogenes and Zeno as authors or proponents of distinct although no doubt related philosophies, as they would standardly be presented in modern accounts of Greek philosophy. The implication is rather that there is one philosophy – or one thing, philosophy – but that these three thinkers each adopt a different mode of communicating it to others: a different mode of what one might roughly and in generic terms call 'therapy'. For, although philosophy must involve argument and instruction, its ultimate purpose is care of the soul." Cf. Schofield (2007).

mythological vigilant watchman, but, precisely speaking, even one-hundred-eyed Argus is almost blind in comparison with the Cynic's penetrating mind and alertness. Finally, he is friend and servant to the gods. There is a special relationship between the Cynic *áskēsis* and god, because it is Zeus who sends the Cynic every misfortune in order to train him, since the Cynic's life, behaviour and body must be like a spectacle for other people that exhibits his endurance and obedience to god. Epictetus cites the case of Diogenes, who exposed his sick body in public place, thus demonstrating the hardships he was enduring. While most people have the protection of their walls, door and the darkness of their houses, enabling them to hide their vices, the Cynic is obliged to do everything in public view, because the only protection is his self-respect (αἰδώς/*aidṓs*), which is his house, door, and darkness (3.22.14). If the Cynic decided to conceal anything he was responsible for, he would annihilate his Cynic nature, his self--sufficiency, and his indifference toward indifferent things. In another discourse, Epictetus confirms that the first thing philosophers must learn is that there is a god who cares for the whole universe (2.14.11), and it is impossible to keep our actions, thoughts or intentions secret. In some sense, in relation to god, everyone is in the position of the Cynic who is living in the open air. The next step progresses toward adjustment to the deity in respect of the virtues which we are able to discover in it. In other words, to some extent it depends on us which virtues we can find in our image of the deity. If the god is faithful, we must be faithful; if free, we must struggle to be free, and so on.[12]

12 Similar ideas we may find in Epictetus' teacher, Musonius Rufus (Diatribe XVII): "In general, of all creatures on earth man alone resembles God and has the same virtues that He has, since we can imagine nothing even in the gods better than prudence, justice, courage, and temperance. Therefore, as God, through the possession of these virtues, is unconquered by pleasure or greed, is superior to desire, envy, and jealousy; is high-minded, beneficent, and kindly (for such is our conception of God), so also man in the image of Him, when living in accord with nature, should be thought of as being like Him.". Cf. Cora E. Lutz in Rufus (1947, p. 109).

The ultimate aim of this obvious spiritual exercise is to imitate god in everything the philosopher says and does. The Cynics' adjustment to nature is visible in their poverty, which is connected to the ideal of self-sufficiency. The Cynic wants to rely exclusively on the most necessary things to live. The ultimate measure of this is his own body, by means of which he demonstrates as well as performs his philosophy. Epictetus says: "And how is it possible for a man who has nothing, who is naked, without home or hearth, in squalor, without a slave, without a city, to live serenely? Behold, God has sent you the man who will show in practice that it is possible." (3.22.45-47). We may compare these lines to the passage from Diogenes Laertius in which he suggests that Diogenes of Sinope could figure out the Cynic goal of life as an adjustment to god: "They [the Cynics] also hold that we should live frugally, eating food for nourishment only and wearing a single garment. Wealth and fame and high birth they despise. Some at all events are vegetarians and drink cold water only and are content with any kind of shelter or tubs, like Diogenes, who used to say that it was the privilege of the gods to need nothing and of god-like men to want but little." (6.105). For Epictetus, the early Cynics are like incarnated sages, who surpass anyone else in respect of *áskēsis*. Their mission as the messengers of god may be understood once again through referring to one of the passages from the collection by Diogenes Laertius. While explaining his mission Diogenes the Cynic allegedly compared himself to a chorus conductor who gets the chorus to sing one tone higher in order to get the right tone (6.35).

Gratitude and the joy of contemplation

Epictetus' postulate to follow the will of god cannot be understood as an exhortation toward simple resignation, as Cleanthes' image of a dog tied to a cart could suggest. First of all, Epictetus is strongly

against blaming the gods. Before deciding to make such complaints, men need to realize they are equipped with all the necessary faculties to tackle misfortunes. As he says:

> God has not merely given us these faculties, to enable us to bear all that happens without being degraded or crushed thereby, but – as became a good king and in very truth a father – He has given them to us free from all restraint, compulsion, hindrance; He has put the whole matter under our control without reserving even for Himself any power to prevent or hinder. (1.6.40)

Once they have the resources to become free, it makes no sense for people to make complaints against god. Instead of trying to strive for inaccessible things or avoid inescapable ones, Epictetus advises us to focus on what is in our power to reach and avoid, given that things in our power are truly good. Several times in his work Epictetus repeats that god made people to be happy (εὐδαιμονία/*eudaimonia*, 3.24.2; εὐτυχία/*eutychia*, 3.24.64), giving them all the necessary means to attain happiness. Moreover, Zeus cares for mankind to such an extent that he wishes for people happiness equal to his own (3.24.19). Obviously, this happiness does not consist of pleasure, but is instead directly proportional to virtue. In the Stoic theodicy, misfortunes are sent to us by god in order to bring out our virtue and train us, by analogy to athletes who practise before a contest. Zeus expects a demonstration (ἀπόδειξις/*apódeixis*) from the Stoic, namely to show how strong his beliefs are in the face of adversities (3.24.112). In Cleanthes' *Hymn to Zeus*, the order of the universe under Zeus' rule consists of good as well as bad factors which are harmoniously combined, an idea which can be traced back to the Heraclitean notion of harmony as the tension of opposites (Epictetus, *Discourses* 1.12.15-18). Nevertheless, the world-order from the *Hymn* deserves our praise. Epictetus seems to echo this point of view, stressing the importance

of gratitude toward the gods and admiration of the universe. As I have mentioned above, the gods appear in Epictetus as benefactors, with Zeus as the most important of all. In his discourse *On providence* (1.6; cf. 1.16) Epictetus says people must learn how to think about the universe with a feeling of gratitude. People travel to Olympia to contemplate Phidias' masterpiece yet cannot see the works of nature which are around them.[13] In other words, gratitude requires a sort of training. The same opinion can be found in Seneca's *Letter* 15 where we are told that gratitude has to be exercised. As William O. Stephens points out: "What is so remarkable about this attitude of gratitude is that Epictetus believes it can be maintained in the face of what are commonly considered to be the most tragic, horrible adversities." (Stephens, 2007, p. 63). For Epictetus, Socrates is the philosopher who exemplifies gratitude in the most exalted manner and his attitude should be ascribed to: "we shall be emulating Socrates, when we are able to write paeans in prison" (2.6.26-27).

Epictetus says, the world is arranged in such a way that everything goes well together, for example colours, light and sight, which complement each other (1.6). This arrangement suggests that there is a providential agent behind it, a benefactor. According to Epictetus, this is the reason why god and nature moulded human beings, namely to bring them into the world as spectators and interpreters of god himself and his works. To live in accordance with nature is to contemplate nature itself. "Have you anything finer or greater to look at than the sun, the moon, the stars, the whole earth, the sea?" (2.16.31-34). The noblest task people can undertake is "hymning and praising the

13 Cf. Epictetus, *Discourses* 1.16: "Yet, by Zeus and the gods, one single gift of nature would suffice to make a man who is reverent and grateful perceive the providence of God. Do not talk to me now of great matters: take the mere fact that milk is produced from grass, and cheese from milk, and that wool grows from skin – who is it that has created or devised these things? No one, somebody says. Oh, the depth of man's stupidity and shamelessness!"

Deity" (1.16): "This is what we ought to sing on every occasion, and above all to sing the greatest and divinest hymn, that God has given us the faculty to comprehend these things and to follow the path of reason". Cleanthes closes his *Hymn* in similar words, suggesting that human beings ought to be attuned to the cosmic order in such a way, that their whole lives are nothing else than hymns praising Zeus:

> But all-bountiful Zeus, cloud-wrapped ruler of the thunderbolt,
> deliver human beings from their destructive ignorance;
> [...] so that we, having been honored, may honor you in return,
> constantly praising your works as befits
> one who is mortal. For there is no other greater privilege for mortals
> or for gods than always to praise the universal law in justice.
>
> (Cleanthes, 2005, p. 41)

Referências

ALGRA, K. Epictetus and stoic theology. *In*: MASON, A. S.; SCALTAS, T. (org.). *The philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 32-55.

CLEANTHES. *Cleanthes' Hymn to Zeus*. Text, translation and commentary by Johann C. Thom. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

ELSE, G. F. God and gods in early greek thought. *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, v. 80, p. 24-36, 1949.

EPICTETUS. *Discourses and selected writings*. Translated and edited by R. Dobbin. London: Penguin Classics, 2008.

EPICTETUS. The Discourses *as reported by Arrian, the Manual, and fragments*. With an English Translation by W.A. Oldfather, v. 1-2. Cambridge/MA: Harvard University Press, 1925-1928.

EPICTETUS. *Discourses, fragments, handbook*. Translated by R. Hard, with an introduction and notes by Ch. Gill. Oxford: Oxford University Press, 2014.

GILL, C. The school in the roman imperial period. *In*: INWOOD, B. (org.). *The Cambridge Companion to the stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. p. 33-58.

GRIFFIN, M. T. *Seneca on society*: a guide to *De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

HADOT, P. *Philosophy as a way of life*: spiritual exercises from Socrates to Foucault. Edited with an introduction by A. I. Davidson, translated by M. Chase. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

HADOT, P. *The inner citadel*: the meditations of Marcus Aurelius. Translated by M. Chase. Cambridge/London: Harvard University Press, 1998.

LAERTIUS, Diogenes. *Lives of eminent philosophers*. Translated by R. D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1925.

RUFUS, Musonius. *Musonius Rufus "The Roman Socrates"*. Translated by Cora E. Lutz. Yale: Yale University Press, 1947.

SCHOFIELD, M. Epictetus on cynicism. *In*: MASON, A. S.; SCALTAS, T. (org.). *The philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 2007. p. 71-86.

SELLARS, J. *The art of living*: the stoics on the nature and function of philosophy. London/New York: Bloomsbury, 2009.

SIMPLICIUS. *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Introduction et édition critique du texte grec par Ilsetraut Hadot E. J. Leiden: Brill, 1996.

STEPHENS, W. O. Epictetus on fearing death: bugbear and open door policy. *Ancient Philosophy*, v. 34, n. 2, p. 1-27, 2014.

STEPHENS, W. O. *Stoic ethics*: Epictetus and happiness as freedom. London/New York: Continuum, 2007.

Elio Aristides:
el sofista enfermo y el elixir de la palabra

Pilar Gómez Cardó

Un hombre de su tiempo

Publio Elio Aristides Teodoro fue uno de los más reputados sofistas del siglo II d.C. Su vida y su obra reflejan el florecimiento de la retórica como la manifestación más remarcable de la *paideia* griega en época imperial romana, cuando la soberanía del arte de la palabra domina la formación y educación de los jóvenes del Imperio, la creación literaria y la sociedad misma. Por ello, la Segunda Sofística puede y debe ser considerada un fenómeno social que trasciende el ámbito de la práctica oratoria y de la escuela (Withmarsh, 2005), donde la retórica es una disciplina que se enseña, se aprende y se practica porque también transmite valores morales y sociales (Connolly, 2007).

La biografía de Elio Aristides es conocida a partir de sus propias, pero escasas, indicaciones; del relato de Filóstrato en *Vidas de sofistas*; de los *Prolegomena ad Aristidem* del rétor Sópatro; de la *Suda* y de diversos testimonios epigráficos. La fecha de su nacimiento es muy poco precisa en la información que él mismo ofrece en el cuarto de sus *Discursos Sagrados* (L 58 K),[1] aunque se ha situado hacia finales

1 Los seis *Discursos Sagrados* corresponden a las *Orationes* XLVII-LII en la edición de Keil ([1898] 1958), cuya numeración seguimos en este trabajo, para el cual hemos realizado las traducciones de los textos griegos citados.

del año 117 d.C. (Behr, 1994), en la región de Misia Oriental,[2] en el seno de una distingida y acaudalada familia.[3]

Los *tria nomina* del sofista, Πόπλιον Αἴλιον Ἀριστείδην, grabados en el pedestal de una estatua que los alejandrinos le habrían dedicado "por su excelencia y sus discursos" (ἐπὶ ἀνδραγαθίᾳ καὶ λόγοις),[4] certifican su condición de ciudadano romano, como correspondía a un miembro de las élites locales de la provincia de Asia.[5]

La acomodada posición familiar permitió a Aristides recibir la educación que convenía a un joven de su estatus de acuerdo con los cánones de la época: una educación basada en la retórica, cuyo objetivo principal consistía en el dominio de la oratoria, ya que esta era considerada una habilidad imprescindible tanto para los jóvenes llamados a seguir el *cursus honorum* cívico y político, como también para quienes estaban destinados a convertirse en hombres de letras, quienes se identificaban a sí mismos como οἱ πεπαιδευμένοι, depositarios, productores y consumidores de cultura (Morgan, 2007). Su primer maestro, Epágato, un hombre supersticioso y místico, influyó bastante en el espíritu del joven Aristides antes de sus estudios junto al gramático Alejandro de Cotieo, maestro también del futuro emperador Marco Aurelio. El maestrazgo de Alejandro fue decisivo en la

2 En la ciudad que sería llamada Hadriani tras el viaje del emperador Adriano en el año 123 d.C.

3 Su padre Eudemón (Εὐδαίμων) era, al parecer, sacerdote de Zeus Olímpico, y ello evidencia la holgada situación familiar por tratarse, precisamente, de un cargo oneroso. Aristides, aunque habla poco de su familia, menciona a menudo y con gran afecto a sus τροφεῖς, Zósimo y Filúmele (XLVII 27, 40, 66, 69, 72, 74, 76 K; XLVIII 44 K; LI 25 K).

4 No obstante, la procedencia egipcia de esta inscripción ha sido objeto de polémica (Vix, 2010, p. 20-21).

5 Aristides y su familia estuvieron muy vinculados a Cícico y a Esmirna, de cuya ciudadanía probablemente también gozaron. Filóstrato (*VS* 582) afirma que llamar a Aristides "fundador" (οἰκιστής) de Esmirna no es un vano elogio: con sus palabras y escritos el sofista consiguió la promesa del emperador Marco Aurelio de reconstruir la ciudad tras el devastador terremoto del año 178 d.C. Además, existía una tradición (*AP* XVI 320), según la cual Aristides, como Homero, era nativo de Esmirna. Cf. Gómez (2021, p. 523-530) sobre la emulación de Homero por parte del sofista.

formación de Aristides, puesto que a él debe su excelente conocimiento de la antigüedad helénica, especialmente de Platón y de los líricos, la adquisición de una vasta cultura literaria y un auténtico gusto y respeto por la lengua ática.[6] Más tarde, escuchó a las más destacadas figuras de la oratoria del momento, como señala Filóstrato cuando afirma que Atenas dio educación a Aristides "en los años de madurez de Herodes, y Pérgamo, en Asia, cuando Aristocles profesó allí la retórica" (*VS* 581), mientras que la *Suda* refiere que fue discípulo de Polemón de Esmirna.

El testimonio de Filóstrato permite conocer algunos aspectos de la actividad oratoria del sofista, de quien sobre todo admira un gran vigor expresivo (ἰσχύν) y habilidad en la caracterización (ἦθος), y deja asimismo constancia de cómo Aristides denigraba a los sofistas que improvisaban en sus declamaciones, aunque "admiraba tanto la elocuencia improvisada, que, en privado, se ejercitaba en ella encerrándose en un cuarto" (*VS* 583),[7] pero no la practicaba jamás en público. Esa renuncia a la improvisación oratoria no es obstáculo para que Filóstrato reconozca las dotes innatas del sofista, las cuales identifica con una rigurosa minuciosidad (τῆς φύσεως ἀκριβείας) y una gran capacidad de observación de los autores antiguos, pues, sin duda, Aristides había aprendido y dominaba todos los mecanismos y recursos oratorios que la formación retórica ofrecía y exigía, como pone de manifiesto en su extensa y variada obra, que constituye una rica muestra de literatura epidíctica.[8] Todo ello explica la alta estima y consideración de Filóstrato cuando declara:

---

6 Aristides sintió una profunda admiración por su maestro, como refleja el elogio fúnebre que escribió con motivo de su muerte. Cf. *Epitafio para Alejandro* (XXXII K).

7 La improvisación del discurso –habilidad y técnica inaugurada por Gorgias– a partir de temas propuestos y seleccionados por el auditorio, es considerada por Filóstrato la competencia decisiva para ser un auténtico sofista. Cf. Mestre y Gómez (1998).

8 Cincuenta y cinco obras han llegado bajo su nombre, algunas de ellas consideradas apócrifas. La primera edición crítica fue la de Keil ([1898] 1958), pero para los dieciséis primeros discursos, que debían constituir el primer volumen, hay que seguir la de Dinford (1829). Sobre los problemas de atribución y clasificación de la obra de Aristides, remito a un trabajo anterior donde se analiza esta cuestión. Cf. Gómez (1986, p. 89-102).

> Aristides fue el más versado de los sofistas (τεχνικώτατος δὲ σοφιστῶν) y eminente en la preparación reflexiva (πολὺς ἐν θεωρήμασι). Por este motivo incluso renunció a la elocuencia improvisada, pues la voluntad de llevar adelante cualquier empresa con meditación hace trabajar la mente y aparta de la presteza. (*VS* 585)

Salus per Asclepium

El rasgo más particular de la figura de Aristides fue su delicada salud y resulta imposible entender la personalidad de este sofista al margen de sus dolencias, como ya apuntaba Filóstrato:

> Enfermizo desde joven (νοσώδης δὲ ἐκ μειρακίου), no fue nunca negligente en el trabajo. La índole de su enfermedad y que sufría temblores nerviosos lo narra él mismo en unos escritos sagrados (ἐν Ἱεροῖς βιβλίοις).[9] Estos escritos le ofrecen argumento para una especie de diarios y estos diarios son excelentes maestros de hablar bien sobre cualquier tema. (*VS* 581)

Los primeros signos de su enfermedad aparecen cuando Aristides gozaba de una cierta reputación como orador, y coinciden con un primer viaje, en torno al año 144, a Roma, destino obligado para todo sofista que quisiera asegurarse el éxito y el triunfo definitivos. Las pésimas condiciones físicas en que se hallaba cuando llegó a la capital del imperio, obligaron a Aristides a regresar sin ver cumplidas sus

9 A pesar de que el conjunto de seis piezas donde Aristides explica su enfermedad se denomina ἱεροὶ λόγοι, optamos por la traducción "escritos" para βιβλίοις por el uso que de este término hace el sofista en otras obras, por ejemplo, en *Or.* XXXII 39 K (Vix, 2010, p. 538-539).

aspiraciones.[10] Sin embargo, antes de iniciar ese viaje, en Egipto por primera vez y luego en Esmirna, Aristides comenzó a sentir unos síntomas extraños que marcaron el inicio de una larga afección, cuya naturaleza los médicos de Roma, y luego los de Esmirna, no fueron capaces de diagnosticar con exactitud, puesto que presentaba una sintomatología abirragada y cursaba con fiebre, dificultades respiratorias, vómitos y anorexia, problemas intestinales, estado de angustia y molestias generalizadas, como él mismo explica detalladamente (XLVII 4-5 K). Este trastorno significó un cambio importante en su vida, ya que una patología tan compleja era funesta para su carrera oratoria, al dificultarle las declamaciones. Por ello, Aristides, decepcionado con los recursos médicos humanos, buscó su salvación en Asclepio y se puso a disposición del dios protector de la medicina "realmente como si fuera un médico, y hacer en silencio cuanto él quisiera" (XLVII 4 K).

La estancia de Aristides en el Asclepeion de Pérgamo –un período que el sofista denomina καθέδραν (XLVIII 70 K)– duró casi dos años (145-147) y fue importante no tanto por su mejoría, sino porque a partir de entonces la divinidad marcará la trayectoria vital del sofista, incluida –sobre todo– su carrera oratoria y literaria, hasta el punto de que él mismo se denomina "don de dios", si atendemos al sobrenombre Θεόδωρος, que, según Aristides, le fue atribuido por el propio Asclepio:

> Y el nombre Teodoro me fue impuesto del siguiente modo. Soñé que estando como en Esmirna alguien que se alegraba mucho de verme me saludó

10 Aristides, cuando recuerda las vicisitudes del viaje a Roma (XLVIII 60-68 K), no hace referencia alguna al discurso *A Roma* (XXVI K). Si realmente, a pesar de su precario estado de salud, lo hubiese pronunciado entonces (Pernot, 1997), cuesta imaginar por qué, al recopilar las experiencias de este viaje, omitió un éxito tan importante en su carrera oratoria (Behr, 1968; Gómez, 1986; Swain, 1996).

así, "¡Teodoro, salud!", y añadió, creo, "Asiarca". Yo acepté el apelativo, ya que todo lo mío era don del dios. (L 53 K)

En los santuarios de Asclepio el sueño era el centro de la terapia, basada sobretodo en la ἐγκοίμησις o *incubatio*, es decir, en el hecho de dormir dentro del recinto sagrado, esperando alguna revelación divina. Esta práctica creaba una relación muy estrecha entre el dios y el enfermo, ya que este confiaba en conocer la solución de sus sufrimientos a través de las epifanías divinas. Las prescripciones del dios no diferían en exceso de las pautas médicas contemporáneas, que incluían también curas de dieta, hidroterapia, farmacología, ejercicios físicos e incluso la práctica de la música o de la literatura como medida terapéutica,[11] habida cuenta de que el santuario de Pérgamo no era solo un lugar iatromántico, sino uno de los más importantes centros de cultura de su tiempo. Tal vez, las órdenes de la divinidad sólo diferían de los remedios médicos por su falta de oportunidad o por su incoherencia en el momento en que eran prescritas: un baño en invierno en un río helado, o retar a un gran esfuerzo físico a un pobre enfermo como Aristides, a quien Asclepio obliga a realizar proezas natatorias que hubieran arredrado al deportista más curtido. No obstante, la anormalidad y la aberración de las prácticas indicadas por el dios las dotaba, precisamente, de una dimensión sobrenatural y tenía para los hombres que, como Aristides, además de poseer un temperamento supersticioso y místico –en consonancia también con el ambiente religioso de su época–, cifraban en ellas su salvación, un valor excepcional y un carácter milagroso, como confirma el propio sofista:

El mismo régimen de vida y las mismas normas, siempre que el dios las ordenaba y las prescribía claramente, me traían salud, fuerza, alivio, bienestar,

11 Cf. Gal. VI 41 K.

tranquilidad de ánimo y todo lo mejor tanto para mi cuerpo como para mi espíritu, pero, si era algún otro quien me aconsejaba sin tener en cuenta la opinión del dios, me producían un efecto del todo opuesto. ¿Cómo no será esto la prueba más grande del poder del dios? (XLVIII 73 K)

Así pues, para Aristides el sueño se convirtió en el ámbito privilegiado de comunicación con la divinidad (Israelowich, 2012). Pero, paralelamente, la permanencia en el santuario afianzaba los lazos de amistad tanto entre los visitantes de un cierto estatus,[12] que allí pasaban temporadas de descanso y, tal vez vez formando parte de la propia terapia, intercambiaban inquietudes personales y vividas, como también con los sofistas que acudían en sus *tournées* artísticas. De este modo, junto a las indicacions del dios, también otros compañeros de cura ejercieron una positiva influencia sobre Aristides al exhortarle a retomar su actividad oratoria, por lo menos y de acuerdo con su estado físico, ante una reducida audiencia como la que, favorablemente dispuesta, podía encontrar entre los huéspedes del santuario, como el sofista explica con detalle en diversos pasajes de sus ἱεροὶ λόγοι (L 24-27 K; LI 30-34 K).

Relatos divinos

Mucho se ha escrito sobre la naturaleza de los *Discursos Sagrados* y su valoración oscila entre la crítica peyorativa (Boulanger, [1923] 1968) y la estimación positiva (Downie, 2013). Sean llamados *journal* (Reardon, 1971) o *tales* (Behr, 1968), no cabe duda de que los *Discuros Sagrados* son una obra única por diversos motivos: ofrecen

12 Algunos de los amigos de Aristides en Pérgamo fueron: Salvio Juliano, un famoso jurista; C. Pardala, estratega y conocido crítico literario; T. Máximo, cónsul; C. Rufino, gran benefactor del templo y de la ciudad. Filóstrato refiere que Polemón (*VS* 535) y Hermócrates (*VS* 611) también se hospedaron en el santuario.

información de primer orden sobre la vida cotidiana de un individuo y acontecimientos de actualidad; muestran el ambiente religioso de la época a partir de la vivencia espiritual de un hombre devoto; permiten conocer el funcionamiento de un templo de Asclepio a través del culto, del ritual practicado y de los honores rendidos a la divinidad; presentan una variada tipología de personajes, unidos por intereses comunes: enfermedad, educación, lectura, oratoria, escritura; cuentan fenómenos extraordinarios; contienen confesiones íntimas del autor, que es, al mismo tiempo, el protagonista del relato. Por todo ello, estas seis piezas son los textos de Aristides que han provocado entre los estudiosos de diversas épocas una mayor perplejidad, tanto por su forma, ante la dificultad de poder adscribirlas a un determinado género literario, como por su contenido, ante esa abigarrada mezcla de hechos diversos –enfermedad, viajes, curas, sueños, baños, litigios judiciales, éxitos oratorios, exaltación de la divinidad– sin orden aparente ni un esquema compositivo, cuyo interés radicaría solo en el hecho de ser "un fenomeno senza specifici precedenti né paralleli" (Nicosia, 1984).

Una parte de la investigación se ha centrado en contextualizar esta obra en el ambiente religioso del siglo II d.C. (Bompaire, 1989; Rochette, 2001), asimilándola incluso a una aretalogía, es decir, a un catálogo de los beneficios concedidos por Asclepio a Aristides, al estilo de las aretalogías en honor de la diosa Isis, que eran frecuentes en los primeros siglos de nuestra era en todo el Imperio (Harrison, 2002, p. 251-256). Otros autores han insistido en el carácter autobiográfico de su contenido (Nicosia, 1988; Bompaire, 1993), si bien los *topoi* sobre los cuales suele construirse una biografía literaria –origen, linaje, familia, educación, obras–, no constituyen, en modo alguno, la estructura narrativa argumental de los ἱεροὶ λόγοι, articulados en torno a una polarización entre salud y enfermedad, a un constante contraste entre individuo y divinidad, al tiempo que ofrecen un balance entre el hombre y su actividad como sofista y escritor. En algunos

casos, el relato de los sueños de Aristides incluso se ha interpretado en clave médica, psicoanalitica y onerocrítica (Stephens, 2012). También esta compleja obra ha sido destacada por su valor documental y antropológico, dada su importancia "as well for the history, and religious and social movements of its time" (Behr, 1968, p. 13). Más recientemente, sin que hayan sido abandonadas del todo estas líneas de aproximación apuntadas aquí, permeables entre ellas, también ha interesado el análisis de los *Discursos Sagrados* desde el punto de vista de su composición y estructura narrativa, de su vinculación con otras manifestaciones oratorias propias de la Segunda Sofística (Pernot, 2002) y del mismo Aristides (Downie, 2013), de su conexión con la preceptiva retórica (Fields, 2008), o de su relación con el público.

Además, el término λόγοι implica una afinidad con la elocuencia que no siempre ha sido suficientemente atendida, pues se ha considerado que estas piezas fueron concebidas solo para ser leídas. Sin embargo, nada impide suponer que también pudieran haber sido declamadas, por cuanto presentan formas de alocuciones directas, referencias a situaciones y lugares concretos, alusiones a la realidad religiosa y a prácticas cultuales específicas, y todo ello permite pensar "che le cinque orazioni siano state composte per esser recitate, destinate ad occasione, pubblico e finalità ogni volta differenti. Dico 'recitate', perché, a mio avviso, i *Discorsi Sacri* sono stati recitati da Aristide, e non soltanto scritti" (Quattrocelli, 2009, p. 261).

Sin duda alguna, esta tesis proporciona nuevas vías de aproximación a los ἱεροὶ λόγοι, puesto que algunos de los defectos formales o de composición que tradicionalmente se han imputado a estos textos –falta de homogeneidad, diferencias de estilo y estructura, repeticiones de personajes y situaciones, insistencia en los lazos de unión entre Aristides y Asclepio, reproducción casi literal de pasajes, una exagerada y reiterada exaltación de las cualidades del propio escritor como orador, una estructura narrativa poco nítida, la existencia de diversos prólogos, podrían minimizarse, si se pondera que

los *Discursos sagrados* sean variaciones sobre un mismo tema, y el resultado de transformar en literatura una experiencia religiosa personal que, sin un destinatario ocasional y específico – sea el público que asiste a la ἐπίδειξις, a la declamación sofística, o sean también sus lectores–, hubiera quedado limitada a una vivencia místico-religiosa estrictamente privada y reducida al "triángulo hipocrático": enfermo/enfermedad/médico (Gourevitch, 1984).

La aparente desorganización de esta obra –no distinta, sin embargo, de la ποικιλία que caracteriza otros textos de época imperial, si se piensa, por ejemplo, en el *Banquete de sofistas* de Ateneo– contrasta, sin duda, con el resto de la producción de Aristides, marcada por una alta calidad técnica (Vix, 2010). Por ello, no deja de sorprender que quien fue calificado como τεχνικώτατος σοφιστῶν, en la elaboración de esos ἱεροὶ λόγοι descuidara tanto su buena formación y hubiera olvidado por completo su oficio. Ahora bien, a pesar de las rígidas reglas compositivas que la retórica pudiera imprimir en la producción literaria de la época, la práctica oratoria admitía variedad de combinaciones y de reelaboraciones con las que el rétor hacía gala de instrucción y talento al recrear, pero innovando en ellos al mismo tiempo, los modelos legados por la tradición escolar; así pues, incluía también formas abiertas que dejan fluir en libertad los argumentos, que no obligan a períodos fijos ni a esquemas compositivos inalterables, como la λαλιά, con la que ya Baumgart (1874) relacionó los *Discursos Sagrados*. En efecto, la definición del rétor Menandro (siglo III d.C.) pone de manifiesto que la mayor virtud de esta forma de expresión retórica radica en la deliberada renuncia por parte del orador-escritor a tratar de manera sistemática los contenidos:[13]

13 Fueran estos de carácter epidíctico o deliberativo, e incluso judicial, la λαλιά o προλαλιά era un instrumento muy útil para los sofistas ya que, al no tratarse propiamente de un género literario, permite al orador vehicular a través de ella argumentos de toda índole, como ponen de manifiesto las variadas muestras que ofrece el corpus lucianeo, entre las que también hay de contenido autobiográfico.

> Simplemente hay que saber que una charla no requiere guardar orden alguno como los demás discursos, sino que permite una elaboración desordenada de lo que se dice; así, podrás colocar antes o después lo que quieras, y el orden óptimo de la charla consiste en no proceder continuamente de la misma manera, sino siempre sin orden. (Men. *Rh*. 391.19-23)

Además, según este mismo rétor, la λαλιά admite la expresión de sentimientos y disposiciones de ánimo, e incluso habla de la posibilidad de inventar sueños, de modo que "sotto il profilo formale, quindi, i *Discorsi* possono essere considerati una διήγησις epidittica condotta διὰ λαλιάς in onore di un dio: Aristide nei *Discorsi* non fa che esaltare senza pause la gloria di Asclepio nelle sue manifestazioni" (Castelli, 1999, p. 210).

De la ἀπογραφή a la διήγησις

En el elogio de Asclepio, estas piezas ofrecen un espacio singular de encuentro y, al mismo tiempo, de distancia, entre un "yo" enunciativo y un "yo" autobiográfico. En ellos se pueden identificar efectos genéricos de una hibridación entre la ἐπίδειξις asianista y la notación de un diario, que evoluciona a través de cuatro prólogos, de predominio narrativo o temático (Briand, 2007), en los que la oneirocrítica termina precisamente cuando el autor se convierte en orador famoso y el enfermo en escritor, como puede apreciarse en el cuarto discurso (*Or.* L, en la edición de Keil). Este es el que presenta un tono más autobiográfico y, desde un punto de vista formal y literario, revela también una mayor organización compositiva, al no ser un mero registro de sueños –como Aristides parece definir

el primer discurso sagrado con el uso del término ἀπογράφειν[14] (Dorandi, 2005)–, o una simple relación de hechos maravillosos, que constituye la esencia del tercero.

Si, como hemos señalado, Aristides se consideraba un don de Asclepio, el don que celebra recibir del dios en las primeras piezas es el de la salud, mientras que en los restantes discursos los dones –y por lo tanto, también beneficios– otorgados por la divinidad tienen que ver con las vicisitudes de su carrera oratoria. Y esta transformación en el rol atribuido al dios venerado en Pérgamo, es rigurosamente paralela a la evolución de su enfermedad, puesto que el inicio del cuarto discurso se sitúa en torno al año 151-152; esto es aproximadamente en el décimo año de su enfermedad, cuando recibe en sueños la indicación de dirigirse de nuevo al lugar donde por primera vez intentó recuperar la salud y liberarse de sus dolencias. Por eso, Aristides emprende viaje hacia el río Esepo cuando se hallaba "enteramente como consagrado a la divinidad y poseído" (L 4 K); y de allí, tras cumplir con las señales recibidas del dios a diario –revelaciones identificadas con "una suerte de iniciación en los misterios" (τελετῇ τινι, L 7 K), al ser tan divinos y singulares los actos rituales practicados–, el sofista confiesa haber regresado alegre y contento, porque se sentía bien tanto de espíritu como de cuerpo, aunque todavía temeroso de que sus males pudieran recidivar. Sin embargo, admite que la mejoría física fue determinante en la recuperación de su actividad pública:

> Por concesión de los dioses se produjo a partir de aquel momento un cambio evidente en todo mi cuerpo y régimen de vida. Comencé a soportar mejor el clima, y a caminar bastante, no menos que la gente más sana; suprimí el exceso de ropas de abrigo, y los horribles catarros y los calambres en venas y

14 Como en XLVII 3-4 K: "Pues cada uno de nuestros días, como cada una de nuestras noches, tiene materia para una obra escrita (συγγραφὴν), si algún testigo hubiera querido tomar nota (ἀπογράφειν) de lo sucedido, o describir (διηγεῖσθαι) la providencia del dios [...] Lo contaré (λογιοῦμαι) todo punto por punto y día por día."

> tendones cesaron. Mi alimentación fue ya, en cierto modo, la corriente, y participamos en auténticos certámenes, tanto en casa como en público. Y, además, visitamos ciudades, bajo la guía del dios, con buena fama y fortuna. (L 8 K)

Es, pues, la fuerza del λόγος, de la palabra pronunciada y escrita, la que redimensiona la experiencia religiosa de Aristides, porque él mismo se convierte en objeto y tema de sus discursos, y, a su vez, da testimonio directo de ser un elegido por la divinidad, del poder sanador y de la grandeza del dios, al vincular y vehicular su personal vivencia mediante palabras, instrumento esencial de todo orador, avaladas en su caso por el propio hijo de Apolo.

En el seno de la tradición

Aristides reconoce no haber abandonado nunca la oratoria, a pesar de su más que deplorable estado físico y psíquico, gracias a la insistencia y recomendaciones de Asclepio, quien actúa como maestro y crítico literario.[15] No obstante, el sofista debe también sancionar su papel e importancia como orador y escritor al amparo de la tradición literaria griega, en la que implica al propio dios, por ejemplo, cuando este le dice en sueños: "te conviene componer los discursos a la manera de Sócrates, Demóstenes y Tucídides" (L 15 K). Esta indicación remite a tres grandes autoridades cuyos nombres forman habitualmente parte del canon de modelos clásicos a recuperar por parte de los autores y oradores de la Segunda Sofística.[16] La exhortación a la

15 Como explica en L 24-27 K.

16 Así, también Luciano (*Rh. Pr.* 17) menciona a Isócrates, Demóstenes y Platón, y en *Lex.* 22 el médico Sópolis prescribe a Lexífanes, enfermo de palabras, una purga antes de iniciar la verdadera instrucción que consiste en ejercitarse en la bella comedia y la venerable tragedia, en leer a poetas y a oradores, a Tucídides y a Platón.

práctica oratoria también llega a Aristides a través de otros personajes mencionados en los *Discursos Sagrados*, quienes igualmente asocian el sofista con los modelos clásicos. Así, el filósofo Rosandro, "un ferviente devoto del dios" (L 19 K), se le aparece acompañado por un filósofo de renombre que poco antes había disertado ante los huéspedes del templo, y en esa visión le explica cómo Aristides le recuerda a Platón e incluso sobrepasa a Demóstenes. Por ello, el sofista reconoce que tal apreciación "enardeció toda mi posterior ambición, y me hizo considerar que todo aquello que hiciera en oratoria sería menos de lo debido" (L 19 K).[17] En este mismo sentido, Aristides refiere –en estilo indirecto y sin especificar que se trate de un sueño– la opinión que sobre él tiene L. Claudio Pardala, a quien califica como "el más eminente de los griegos de nuestro tiempo en el conocimiento de la oratoria" (ἄκρον τῶν ἐφ' ἡμῶν Ἑλλήνων γενέσθαι γνῶναι λόγους, L 27 K), pues, según este ilustre benefactor del templo de Pérgamo, el sofista "había caído enfermo a causa de un favorable azar, para que, en estrecha relación con el dios, lograra tal progreso" (L 27 K).[18]

De igual forma, esa propicia alianza divina a través del sueño otorga a Aristides el privilegio de contemplar a muchos de los autores antiguos, tanto prosistas como poetas, quienes son para él fuente de inspiración, pero también un aval de éxito en su carrera como hombre de letras. Que esta está vinculada a sus dolencias, lo prueba el caso de Lisias, cuya visión es calificada por el propio Aristides como suceso "digno de explicación" (τὸ δὲ τοῦ Λυσίου καὶ διηγήσεως ἄξιον, L 59 K), y actúa también como fármaco, por cuanto en el nombre mismo del orador el sofista, al relacionar la etimología de Λυσίας con el verbo λύω, explícitamente reconoce, entonces, el poder liberador propio de la divinidad:

17 Aristides (L 23 K) refiere los sueños de otros dos residentes en el templo: un filósofo cretense y un poeta de Rodas, quienes le confirman la necesidad de que prosiga con su carrera oratoria por ser la actividad más conveniente para él.

18 En términos parecidos se expresa en XLVIII 59 K y XXIII 16 K.

> Estaba enfermo por una fiebre terciana muy intensa y vi a Lisias el rétor, un joven no carente de encanto. Llegó el día del acceso febril y la calentura no se presentó, sino que en aquel momento quedé libré de la enfermedad. (L 59 K)[19]

La contemplación de los autores griegos clásicos es, además, ocasión para que Aristides pueda alardear de cultura literaria por los detalles y precisiones que a menudo refiere, y, al mismo tiempo, para dejar constancia de que en esas situaciones también puede considerarse *inter pares*, como sucede en uno de los sueños relacionado con Platón. El filósofo se le aparece ante su cama "cuando se traía entre manos la carta a Dionisio y estaba lleno de cólera"[20] (L 57 K), para preguntar a Aristides si como autor de cartas le parece inferior a Céler, secretario del emperador Adriano para la correspondencia griega, y el sofista responde con una exhortación: "¡Calla!¡Y recuérdate cómo eres, siendo precisamente quien eres!" (L 57 K). Si Céler es, en efecto, un secretario imperial, el error cronológico es evidente y, tal vez, Aristides solo esté pensando en él mismo, en su particular y obligada correspondencia con la administración romana, como émulo del gran filósofo, máxime cuando tras desvanecerse la aparición de Platón alguien que también la había presenciado le advierte de que en realidad no era el discípulo de Sócrates: "Ese que hace poco conversaba contigo como Platón es tu Hermes –refiriéndose, sin duda, al que había presidido mi nacimiento– pero ha tomado un aspecto", dijo, "semejante a Platón." (L 57 K).

19 Cf. Aristides, *Or.* XXXVII 26 K: Ἀλλὰ γὰρ τίνι τῶν πάντων οὐ λυσιτελὴς ἡ θεός; (a propósito de Atenea); XL 8 K, donde Heracles es llamado λυσιτελέστερον; o L 40 K: Λύσιον τὸν θεόν (referido a Dioniso).

20 No es posible precisar a cuál de las cuatro cartas que Platón dirigió al tirano de Siracusa hace referencia Aristides con el singular τὴν ἐπιστολὴν, ni cuál sea el motivo de su enojo, pero las tres primeras cartas del corpus platónico (*Ep.* I-III) dan cuenta del maltrato recibido por el filósofo en la corte siciliana.

La presencia de Hermes, dios protector de la elocuencia, en el nacimiento de Aristides, como él mismo revela en el horóscopo de su carta astral (L 58 K),[21] es la máxima prueba de que el sofista estaba predestinado a la carrera oratoria.

La llamada del dios

En la creación literaria regida por el principio de la mímesis (Reardon, 1971), una experiencia como la de los sueños interesa por cuanto pueda ser convertida en literatura. Incluso la vida de uno mismo, o determinados episodios de ella, se explican de la misma forma como ya antes han sido codificados literariamente otros sucesos parecidos que, a modo de espejo, sirven de modelo. Pero ese paso de la "realidad" al prisma literario no significa tampoco ficción absoluta, sino que en ese tránsito debe respetarse siempre la verosimilitud de lo narrado.[22]

Así, la experiencia de Aristides reflejada en sus *Discursos Sagrados*, en lo que a su oficio y recuperación como orador y escritor se refiere, puede ser identificada con una escena de iniciación literaria. De este modo, sus ἱεροὶ λόγοι quedan inscritos en una larga tradición, la de las

---

21 La posición del planeta Mercurio –que en astrología significa la mente racional, la inteligencia y la capacidad comunicativa– en cuadratura con Júpiter y ambos al Oriente, es decir en la cúspide de su ascendente astronómico, determina que ese sea su planeta regente y, por lo tanto, también simboliza el ego del individuo. Asimismo, Luciano (*Astr.* 20) explica cómo las fuerzas divinas que rigen el nacimiento son determinantes para los hombres: "Minos fue rey porque estaba Zeus en su ascendencia, Eneas fue bello por la voluntad de Afrodita y Autólico ladrón porque el latrocinio le vino de Hermes."

22 El relato (διήγημα) es definido por el rétor Teón como una "composición expositiva (λόγος ἐκθετικὸς) de hechos que han sucedido o que se admiten como sucedidos" (*Prog.* 78.15 Patillon). Aristides gana la atención del público con la afirmación de su incapacidad para adecuarse a la realidad cuando se dispone a exponer los hechos vividos (XLVIII 3 K).

llamadas a la vocación poética, y, al mismo tiempo, puede comprobarse cómo el sofista –al igual que Luciano (Gómez, 1994)– aún plenamente engarzado en dicha tradición, innova en los elementos impuestos por la convención literaria para crear un relato que, en su significado sea, sin duda, como aquellos otros de antes, pero igualmente novedoso y en consonancia con el contexto del siglo II d.C. En este sentido, los *Discursos Sagrados* podrían ser un relato de antaño, pero de nuevo cuño en el que Asclepio substituye a las Musas. La experiencia de iniciación poética es para el poeta arcaico de orden religioso: las hijas de Zeus y Mnemósine confieren a Hesíodo el canto materializado en un cetro de laurel (*Th*. 22-35); son también las Musas quienes truecan la vaca por una lira en el relato referido a Arquíloco (*Testim*. 4, 23-57 Tarditi); Píndaro empezó a componer sus cantos después de que unas abejas depositaran cera en sus labios (*Paus*. IX 23.2); junto a una viña, es decir por metonimia junto al dios de la tragedia, Esquilo recibe el encargo de componer poesía dramática (*Paus*. I 21.2); en una narración helenística (*Vit. Aesop*. 4-7 G), las Musas conceden a Esopo el habla por su piedad hacia Isis (Gómez, 1989); y en una obra de registro autobiográfico Luciano (*Somn*. 9-15) relata cómo emprendió la carrera de orador, al ser convencido por Παιδεία, presentada como el único valor inquebrantable, auténtico y supremo al que puede acercarse el espíritu del hombre en el siglo II d.C. Si en el sueño de Luciano la presencia de Παιδεία significa la laicización del quehacer literario, merced a la cual el sofista y escritor considera su tarea como un aprendizaje, la experiencia de Aristides recupera, en cierto modo, el sentido de trance religioso y de llamada hecha por la divinidad, en la que el individuo desempeña un papel pasivo: es un elegido, no quien elige. En el relato de Aristides, como en los episodios iniciáticos relativos a la poesía arcaica y clásica, la divinidad es quien decide y designa como favorito al mortal que merece ser depositario del don divino de la palabra, de ese λόγος que ahora es ante todo prosa, aunque Aristides también compuso poesía y escribió, de forma innovadora, himnos en prosa (Goeken, 2012).

Si en el lenguaje platónico la inspiración poética es fruto de una posesión divina (*Ion* 533e), un dejarse arrastrar y un estar fuera de sí, esta es la situación que describe Aristides en su contacto con la divinidad a través del sueño, y cuyo resultado es la creación literaria y también la *performance* pública de sus discursos. Así relata el sofista la primera revelación que tuvo nada más llegar al templo de Pérgamo:

> La primera noche el dios se presentó a mi ayo bajo la apariencia de Salvio, el actual procónsul –quién era Salvio, entonces aún no lo sabíamos, pero por aquel tiempo él acudía con frecuencia junto al dios–. Mi ayo dijo que bajo aquella apariencia le habló sobre mis escritos y, entre otras cosas, creo, incluso que los designó así llamándolos "relatos sagrados" (ἱεροὶ λόγοι).[23] Sobre esto ya es suficiente. A continuación, me iba dando a mí mismo los remedios, el primero de los cuales fue, según recuerdo, esencia de bálsamo y dijo que era un obsequio de Telesforo de Pérgamo. (XLVIII 9 K)

En el siglo II d.C. la superioridad cultural, intelectual y social de la palabra es consecuencia del aprendizaje de un oficio y resulta de conocer y asimilar la propia tradición literaria por haber frecuentado la escuela. La Musa-canto-poesía cede su paso a una Παιδεία que se identifica con Retórica-sofística, cuyo ámbito de aplicación es el λόγος, el discurso, la oratoria, pero también la palabra escrita. Παιδεία promete a Luciano la inmortalidad, como si el oficio de orador y escritor invistiera el alma del individuo de una aureola sacra, que lo redimensiona en el orden religioso: Aristides, al observar en sueños una estatua suya en el templo de Pérgamo, afirma que, unas veces, veía que esa estatua lo representaba a él, pero en otras ocasiones incluso le daba la impresión de que se trataba de una estatua grande y bella del propio Asclepio (XLVII 17 K). Además, esa inmortalidad

23 Cf. *supra* n. 9.

se consuma por el hecho de perpetuarse a través de las palabras, y es equiparable a un modo de heroización, que ahora queda reservado a la élite de los educados, a los πεπαιδευμένοι. Asclepio ordena a Aristides componer discursos por escrito y aprenderlos de memoria, a pesar de lo dificultoso que resultaba para él al encontrarse físicamente tan debilitado; no obstante, acepta obediente porque la salud era lo primero, pero:

> Para él [*sc.* Asclepio], según parecía, estos hábiles recursos suyos eran útiles para las circunstancias presentes, pero, al mismo tiempo, creía que para él había algo mejor que el mero hecho de salvarme. Sin duda, me estaba salvando por medios que valían más que la simple acción de ser salvado. (L 29 K)

Las órdenes de Asclepio no tienen, pues, solo un valor terapéutico, sino que garantizan la carrera literaria de Aristides. Παιδεία/Asclepio simbolizan un mundo rico, de variadas posibilidades, una forma de vida que compromete e implica al individuo en su conjunto, negada a quienes no se esfuerzan por formar parte de un círculo selecto, como claramente manifiesta Aristides cuando refiere la solidez de sus discursos o el éxito de sus declamaciones (LI 30-34 K). En el desarraigo profundo nacido de la fractura de creencias antiguas, en el espíritu inquieto de un hombre como Luciano, en el ánimo atormentado de Aristides –ambos, no obstante, podrían reivindicar el nombre de μουσικὸς ἀνήρ– la cultura personal aparece como el más preciado bien concedido a los mortales, porque "la instrucción es lo único que en nosotros es inmortal y divino" (Plu., *Lib. educ*. 5E).

…ilustre auriga de palabras eternas

Este es el segundo verso del epigrama que la divinidad, según declara Aristides,[24] le dictó en un sueño y que él inscribió en un trípode de plata antes de consagrarlo en el templo de Zeus Asclepio como acto de gratitud por los coros organizados.

La nueva escritura que Aristides descubre en los *Discursos Sagrados* mitiga, sin duda, la lejanía e incomprensión que encontró entre sus contemporáneos, aunque fue uno de los sofistas más eruditos y cultos, como muestra el reconocimiento que le fue prodigado a partir del siglo III d.C., cuando ya era tenido por un auténtico modelo clásico.[25] No cabe duda de que Aristides encontró en su gran cultura literaria, sólida y vasta, el mejor acicate para conseguir la libertad necesaria no solo para erigirse en objeto y tema de su obra, sino también para ofrecer en ella su visión más personal como autor, consciente de formar parte de una larga tradición y, por ello, deseoso de perpetuarla.

Por encima de su alto dominio dialéctico, de una gran capacidad de argumentar y refutar opiniones, y de una cuidada técnica oratoria, y a pesar de la afirmación de que para el sofista "n'avoir rien à dire ne lui est pas une raison de se taire" (Boulanger, [1923] 1968, p. 445), Aristides sí tiene algo que decir para explicar mediante palabras, que son para él un verdadero fármaco, su mundo, su experiencia, sus circunstancias, y hacer de ellos obra literaria.

---

24 "No desconocido para los griegos, Aristides lo dedicó, / ilustre auriga de palabras eternas" (L 45 K).

25 Como ejemplo, la admiración que Libanio (*Ep*. 1534) sentía por el sofista.

Referências

BAUMGART, H. *Aelius Aristides als Repräsentant der sophistischen Rhetorik des zweiten Jahrhunderts der Kaiserzeit*. Leipzig: Teubner, 1874.

BEHR, C. A. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*. Amsterdam: Hakkert, 1968.

BEHR, C. Studies on the biography of Aelius Aristides. *Aufstieg und Niedergung der romischen Welt II*, Berlin, v. 34.2, p. 1140-1233, 1994.

BOMPAIRE, J. Le sacré dans les discours d'Aelius Aristide (XLVII-LII Keil). *Révue des Études Grecques,* Paris, v. 102, p. 28-39, 1989.

BOMPAIRE, J. Quatre styles d'autobiographie au II[e] siècle après J.-C.: Aelius Aristide, Lucien, Marc-Aurèle, Galien. *In*: BASLEZ, M.-F.; HOFFMANN, Ph.; PERNOT, L. (org.). *L'invention de l'autobiographie*: d'Hésiode à Saint Augustin. Paris: Presses de l'École Normale Supérieure, 1993. p. 199-209.

BOULANGER, A. *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II[e] siècle de notre ère*. Paris: Éditions de Boccard, 1968. Texto originalmente publicado em 1923.

BRIAND, M. Construction, présentation et mise en jeu de soi dans la seconde sophistique: les débuts des *Discours Sacrés* d'Aelius Aristide. *Lalies*, Paris, v. 28, p. 241-252, 2007.

CASTELLI, C. Intenzionalità espressiva e ordine della narrazione nei *Discorsi Sacri* di Elio Aristide. *Acme*: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, Milano, v. 52.1, p. 197-212, 1999.

CONNOLLY, J. The New World Order: greek rhetoric in Rome. *In*: WORTHINGTON, I. (org.). *A companion to greek rethoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 139-165.

DORANDI, T. Il "Diario" dei sogni di Elio Aristide. Per una interpretazione del primo Discorso sacro 47 Keil. *Segno e Testo*, Cassino, v. 3, p. 51-69, 2005.

DOWNIE, J. *At the limits of art*: a literary study of Aelius Aristides' *Hieroi Logoi*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

FIELDS, D. Aristides and Plutarch on self-prise. *In*: HARRIS, W. V.; HOLMES, B. (org.). *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*. Leiden/Boston: Brill, 2008. p. 151-169.

GOEKEN, J. *Aelius Aristide et la rhétorique de l'hymne en prose*. Turnhout: Brepols 2012.

GÓMEZ, P. De la iniciación poética de Esopo. *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, v. 2. Madrid: Universidad Complutense, 1989. p. 217-224.

GÓMEZ, P. De Musa a Paideia: a propósito de la *Vida* de Luciano. *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, v. 2. Madrid: Ediciones Clásicas, 1994. p. 205-211.

GÓMEZ, P. Eli Arístides: biografia i discursos. *Ítaca*, Barcelona, v. 2, p. 89-102, 1986.

GÓMEZ, P. Tras las huellas de Homero: una geografía vital y literaria de Elio Aristides. *In*: De la Villa, J. *et al.* (org.). Forum Classicorum. *Perspectivas y avances sobre el Mundo Clásico*, v. 1. Madrid: Guillermo Escolar, 2021, p. 523-530.

GOUREVITCH, D. *Le triangle hippocratique dans le monde grécoromain*: le malade, sa maladie et son médecin. Roma: École française de Rome, 1984.

HARRISON, S. J. Apuleius, Aelius Aristides and religious autobiography. *Ancient Narrative*, Groningen, v. 1, p. 245-259, 2002.

ISRAELOWICH, I. Society, medicine and religion in the *Sacred Tales* of Aelius Aristides. *Mnemosyne supplements*: monographs on greek and latin language and literature, 341. Leiden/Boston: Brill, 2012.

KEIL, B. *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia (Or. XVII-LIII)*. Berlin: Weidmann, 1958. Texto originalmente publicado em 1898.

MESTRE, F.; GÓMEZ, P. Les sophistes de Philostrate. *In*: LORAUX, N.; MIRALLES, C. (org.). *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*. Paris: Belin, 1998. p. 333-369.

MORGAN, T. Rhetoric and Education. *In*: WORTHINGTON, I. (org.). *A companion to greek rethoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. p. 303-319.

NICOSIA, S. *Elio Aristide*: Discorsi Sacri. Milano: Adelphi, 1984.

NICOSIA, S. L'autobiografia onirica di Elio Aristide. *In*: GUIDORIZZI, G. (org.). *Il sogno in Grecia*. Bari: Laterza, 1988. p. 173-189.

PERNOT, L. *Éloges grecs de Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 1997.

PERNOT, L. Les discorurs sacrés d'Aelius Aristide entre médecine, religion et rhétorique. *Atti della Accademia Pontaniana*, Napoli, n. s. 51, p. 369-383, 2002.

QUATROCELLI, L. Il pubblico dei Discorsi Sacri di Elio Aristide. *In*: ABBAMONTE, G.; MILETTI, L.; SPINA, L. (org.). *Discorsi alla prova*. Napoli: Giannini, 2009, p. 259-278.

REARDON, B. P. *Courants littéraires grecs des II^e^ et III^e^ siècles après J.-C.* Paris: Les Belles Lettres, 1971.

ROCHETTE, B. *Aelius Aristide, Lucien, Apulée*: trois témoins du sentiment religieux dans l'Empire Romain au II^e^ s. ap. J.-C. 2001. Disponível em: http://web.philo.ulg.ac.be/classiques/wp-content/uploads/sites/18/2016/05/aelius.pdf. Acesso em: 5 jun. 2020.

STEPHENS, J. C. The dreams of Aelius Aristides: a psychological interpretation. *International Journal of Dream Research*, Heidelberg, v. 5, n. 1, p. 76-86, 2012.

SWAIN, S. *Hellenism and empire*: language, classicism and power in the greek world, AD 50-250. Oxford: Oxford University Press, 1996.

VIX, J-L. *L'enseignement de la rhétorique au II^e^ siècle ap. J.-C. à travers les discours 30-34 d'Aelius Aristide*. Tournhout: Brepols, 2010.

WITHMARSH, T. *The second sophistic*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

O mundo dos mortos em *Das narrativas verdadeiras*, de Luciano de Samósata

Lucia Sano

O período imperial, sobretudo o século II d.C., parece ter visto florescer um grande entusiasmo com as possibilidades oferecidas pelo uso da prosa para veicular ficção, com a produção de textos que, embora partilhem características gerais (são ficção, são narrativas e são em prosa), têm características bastante diversas. Se de um lado temos os chamados romances de amor, por outro temos textos tão diferentes quanto, por exemplo, o relato biográfico fantasioso de *O romance de Alexandre*; *A história de Apolônio, rei de Tiro*, preservado apenas na sua tradução latina e de autoria incerta; e ainda *As coisas incríveis além da Tule*, de Antônio Diógenes, uma narrativa de orientação possivelmente satírica e repleta de *parádoxa*, conhecida apenas pelo resumo de Fócio (cod. 166). Luciano, por sua vez, elenca agora não só os títulos de satirista e retor, mas também de romancista, representante de uma vertente cômica do gênero, graças ao seu inventivo *Das narrativas verdadeiras*[1] e da autoria duvidosa, mas tradicionalmente a ele atribuída, de *Lúcio, ou O asno.*

Produzida em um momento em que os limites entre ficção, verdade e mentira não estavam bem delimitados, Luciano realiza na obra *Das narrativas verdadeiras* uma sátira àqueles autores que julga terem tido intenção de fazer passar mentiras como verdades, fazendo ao mesmo tempo um relato em primeira pessoa sobre os

---

1 Minha tradução faz parte da coletânea de textos de Luciano organizada por J. Brandão (2015).

locais e povos que ele (autor, mas também narrador e personagem do texto) e seus companheiros encontram na viagem que empreendem para além do mundo conhecido, aventurando-se no Oceano. O autor utiliza, assim, uma forma literária que pode ser reconhecida em gêneros diversos. O paradigma por excelência da narrativa de viagem é o relato de Odisseu feito na corte dos feácios, o qual os historiadores antigos tomaram como parâmetro,[2] mas ainda no período helenístico desenvolveram-se tradições de relatos utópicos de viajantes e de descrição de maravilhas da Índia, que também podemos considerar alvos da sátira de Luciano (Sano, 2008, p. 66-73).

Por se caracterizar como viagem de exploração (I.4) de matriz homérica, a visita ao mundo dos mortos seria um tema, digamos, quase obrigatório em *Das narrativas verdadeiras*. O fato de Luciano ter optado por situá-las não no Hades, como em outras obras suas, mas na Ilha dos Bem-Aventurados, pode ser explicado, primeiramente, pela localização tradicional da Ilha que, como se verá adiante, é sempre posta nos πείρατα γαίης, nos limites da Terra, para além da fronteira delimitada pelas Colunas de Héracles. Além disso, é possível que a visita à Ilha dos Bem-Aventurados permita ao autor aludir aos prosadores que, de alguma forma, mencionaram locais "utópicos" distantes do mundo conhecido, que guardam um *habitat* propício e um *modus vivendi* feliz. Luciano visita também, em *Das narrativas verdadeiras*, a Ilha dos Ímpios, uma invenção do autor. É minha intenção neste trabalho chamar a atenção para como Luciano faz uso da tradição literária na representação das duas ilhas dos mortos, tendo em vista o seu objetivo de parodiar, não sem comicidade, "antigos poetas, historiadores e filósofos que muitas coisas prodigiosas e fabulosas escreveram" (I.2).

Assim como nos demais episódios da narrativa, também na construção da Ilha dos Bem-Aventurados é possível observar que Luciano

---

2 Marincola (2007) trata da relação entre Odisseu e historiadores gregos.

retoma elementos da mitologia e da épica, da historiografia e da filosofia, para criar seu jogo literário. Como bem observa Bompaire (1958, p. 365), o autor cria nos seus mundos dos mortos um "verdadeiro mosaico [...], produto consciente do ecletismo escolar". Mas não só: pela presença – e ausência notável – de filósofos e historiadores em uma ou outra das duas ilhas que compõem esse mundo dos mortos, pode-se também perceber algo do juízo que Luciano fazia a respeito deles. Além disso, a maneira como o narrador descreve sua recepção na ilha – é só nesse momento, por exemplo, que Luciano-autor se identifica como Luciano-narrador e personagem – parece querer indicar ao leitor que a visita ao mundo dos mortos é o episódio central do texto.

As ilhas

O mito da Ilha dos Bem-Aventurados tem origem egípcia, entrando na cultura grega por meio de Creta (Griffiths, 1947). De acordo com Vermeule (1984, p. 73), "maakheru" é uma das poucas palavras certamente egípcias emprestadas pelos gregos: "Maakheru descrevia o morto que havia passado pelo julgamento no mundo dos mortos e que pronunciara as fórmulas apropriadas para o juiz, sendo, portanto, 'justificado por uma voz diante de deus, feliz, abençoado'". No entanto, μακάριος em grego teria sido a princípio um termo usado apenas em referência aos deuses; é só posteriormente que ele vem a englobar também aqueles que de alguma forma têm a possibilidade de compartilhar com os deuses seu modo de vida.[3] O Hades, por sua vez, representaria a concepção do pós-morte típica dos gregos.

3 West (1978) afirma que μάκαρες, provavelmente não mais em Hesíodo, originalmente se referia aos deuses e que essa era, portanto, a sua ilha, na qual alguns mortais excepcionais eram aceitos.

Na poesia grega arcaica, a localização e descrição da ilha são semelhantes nas fontes que possuímos. Hesíodo menciona as ilhas (no plural) quando descreve a quarta das raças, a dos heróis, que, sendo mais justa e mais corajosa (δικαιότερον καὶ ἄρειον), pereceu em Tebas e em Troia, sendo então enviada por Zeus para lá:

> [...] o pai, Zeus Cronida, os alocou nos limites da terra./ E eles habitam com ânimo sereno/na ilhas dos venturosos junto a Oceano funda-corrente,/ heróis afortunados, aos quais delicioso fruto/ que três vezes ao ano floresce, traz a gleba dá-trigo. (*Os trabalhos e os dias*, 169-173)[4]

Em Homero, por sua vez, encontra-se a afirmação de que Menelau será enviado para o Campo Elísio quando morrer, porque é genro de Zeus. Segundo West (1978, p. 193), embora se mencione o Campo Elísio nessa passagem, ele não se distingue das Ilhas dos Bem-Aventurados:

> E para ti não há dito divino, Menelau criado-por-Zeus,/ que em Argos nutre-potro vais morrer e achar o fado,/ mas a ti até o campo Elísio, os limites da terra,/ os imortais conduzirão, onde está o loiro Radamanto –/ lá a subsistência é a mais fácil para os homens:/ não há neve, nem forte tempestade nem chuva,/ mas sempre rajadas de Zéfiro, soprando soantes,/ Oceano envia para refrescar os homens –,/ porque tens Helena e para eles és genro de Zeus. (*Odisseia*, IV, 561-569)

Assim como Luciano, mas diferentemente de Hesíodo, Píndaro menciona a ilha no singular em sua *Segunda olímpica* (70-77):[5]

---

4 Doravante, as traduções de *Os trabalhos e os dias* (Hesíodo, 2013) e de *Odisseia* (Homero, 2014) são de Christian Werner.

5 A tradução é minha a partir do texto editado por Maehler (1984).

> [...] lá as brisas do Oceano sopram ao redor da Ilha dos Bem-Aventurados; flores de ouro incandescem, algumas, de esplêndidas árvores, no solo, e outras a água nutre. Com correntes feitas dessas flores, entrelaçam mãos e guirlandas, sob os justos decretos de Radamanto, ao lado de quem o grande pai tem pronto seu assento, marido de Reia, deusa que ocupa o trono mais elevado de todos.

A partir dessas três descrições, é possível dar forma a uma ilha que guarda muitas semelhanças com aquela visitada por Luciano. Como visitante e, portanto, "testemunha ocular" dos eventos que se passam na Ilha, de Luciano espera-se que ela seja descrita com maior acuidade, em detalhes nos quais os poetas não se demoram, como ele faz também ao narrar sua visita à Ilha dos Sonhos (II.32-33); porém, já os poetas haviam falado dos heróis que são na ilha imortalizados, da sua localização especificamente nos confins da Terra, da delimitação da ilha pelo Oceano, da sua natureza generosa e do vento suave que sopra sobre ela. Além disso, tanto em Píndaro quanto em Homero, também se menciona o governo de Radamanto, o juiz que acaba por aceitar a presença de Luciano e seus companheiros na Ilha (II.10).

É certo que as benesses do lugar são exageradas pelo autor em *Das narrativas verdadeiras* por propósitos cômicos. Assim, se Hesíodo afirma que, nessa ilha, os frutos dão três vezes por ano, Luciano dirá que as vinhas produzem doze vezes por ano, as árvores frutíferas, treze, e que as espigas dão "pão pronto como se fossem cogumelos" (II.13). Quando diz que lá é sempre primavera e que o Zéfiro é o único vento que sopra sobre a ilha (II.12), Luciano evoca a descrição de Homero, mas essa temperança no clima da ilha é estendida ainda a um detalhe peculiar: "não há noite ou dia muito claro – como o crepúsculo pouco antes da aurora, não tendo ainda se levantado o sol: assim é a luz que se espalha pela terra". As fontes existentes na ilha são multiplicadas com furor por Luciano: há trezentas e sessenta e cinco de água, mesmo número das de mel e quinhentas de perfume.

Além disso, lá existem sete rios de leite e oito de vinho – sem contar o rio de perfume de cinquenta quilômetros de largura (II.11-13).

Se a Ilha dos Bem-Aventurados possui uma tradição bem definida na cultura grega, a Ilha dos Ímpios (II.29-31), sua contrapartida em *Das narrativas verdadeiras*, é em princípio uma invenção de Luciano. Sua natureza infernal é criada por oposição à da Ilha dos Bem-Aventurados, e as punições dadas aos homens que ali estão, semelhantes aos castigos eternos que sofrem figuras mitológicas como Prometeu, Sísifo e Tântalo, são atrações turísticas locais (II.31). É possível, porém, que Teopompo tenha sido uma influência na criação da Ilha dos Ímpios: Eliano (*Varia historia,* III.18) afirma que Teopompo escreveu sobre um continente no qual havia duas cidades opostas, *Mákhimos* ("bélica") e *Eusebḗs* ("pia"). Segundo o relato de Eliano, o povo da segunda cidade, visitada até mesmo pelos deuses, passava a vida em paz e prosperidade, colhendo frutos gerados de forma espontânea, sem nunca adoecer. Já os habitantes da cidade *Mákhimos*, em contraposição, eram extremamente bélicos e, soberanos sobre muitas nações, estavam "sempre em estado de guerra, sempre no processo de suprimir seus vizinhos". É possível, portanto, que a ideia de duas ilhas de características contrastantes tenha sido tomada de Teopompo por meio de Eliano, que, ao fim do seu relato, não deixa de emitir sua opinião: para ele, Teopompo parece um formidável contador de fábulas (III.18).

A bem-aventurança

Para discutir a forma como Luciano caracteriza a felicidade na Ilha dos Bem-Aventurados, vejamos algumas passagens em que são descritos povos felizes. No que constitui sua felicidade? Em princípio, todas essas descrições parecem tornar mais próxima a vida dos homens da vida dos deuses. Homero aproxima o Campo Elísio do

Olimpo por meio do clima, pois ele "não é sacudido por ventos, nunca por chuva/ é molhado nem neve a ele se achega" (*Odisseia*, VI, 43-44*)*. A ideia de que na Ilha os homens passam a ter uma vida semelhante à dos deuses encontra-se também em Hesíodo, como se pode observar nas fortes semelhanças entre a Raça dos Heróis e a chamada Raça de Ouro, de homens que viviam como deuses (*Os trabalhos e os dias,* 112). A ambas as raças é dada a possibilidade de uma existência sem penas e dores (112 e 170), algo impossível aos homens e que, por isso mesmo, por eles é imaginada como algo distante, temporal ou espacialmente. Ainda que a Raça dos Heróis habite a ilha após ter perecido em Tebas e Troia, quando Hesíodo afirma que a ilha está localizada nos "confins da Terra", ele a dispõe no "mundo dos vivos", embora em uma região considerada inacessível.

Com efeito, Brown (1998) argumenta que o conceito de uma raça de ouro, como apresentada por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias* (106-126), insere-se em um padrão de "outros mundos", utópicos e escatológicos. A menção de Hesíodo à Ilha dos Bem-Aventurados, no poema, englobaria dois princípios: "que as condições da raça de ouro, apesar de completamente perdidas para o mundo em geral, ainda estão preservadas em algum lugar, e que indivíduos extraordinários, celebrados em mitos heroicos, não morreram simplesmente". A ideia de que, "em algum lugar", um povo vive em felicidade completa parece ser um tema comum em narrativas de viagem. Assim, Odisseu, o viajante-explorador por excelência, é ele o primeiro a conhecer povos cuja existência parece idílica. A imagem de uma natureza generosa, que provê aos homens abundância de alimentos, sem que eles precisem cultivá-los, é observada claramente na descrição do palácio dos feácios:

> Lá havia grandes árvores, verdejantes/ pereiras, romãzeiras e macieiras fruto-radiante,/ doces figueiras e oliveiras verdejantes./ Delas, nunca um fruto se perde ou falta,/ inverno ou verão, o ano inteiro; não, é perene/ o sopro de Zéfiro e faz uns crescer e outros madurar. (*Odisseia*, VII, 114-119)

Uma natureza quase tão generosa Odisseu só observa quando visita os Ciclopes que, não por acaso, possuem estreita e estranha relação com os feácios. A natureza é propícia não só na região continental habitada por eles, mas especialmente em uma ilha próxima dali. Parece estranho que criaturas tão incivilizadas como os Ciclopes possam viver em meio a uma natureza tão generosa, sobretudo se a afirmação de que desprezam os deuses for levada em consideração. No entanto, Odisseu parece justamente utilizar o fato para enfatizar que os Ciclopes são incivilizados e "não só não cuidam de os campos lavrar, como não plantam nada" (*Odisseia*, IX, 109), sendo incapazes de desfrutar da ilha apenas porque eles não dominam a técnica de navegação.

Além da natureza generosa, a Feácia certamente compartilha outras características que tornam a Ilha dos Bem-Aventurados de Luciano um local de perpétua felicidade. Na longa descrição do palácio de Alcínoo (*Odisseia,* VII, 83-131), por exemplo, há abundância de metais preciosos. Sua soleira e seus muros são de bronze, sua porta é de ouro e suas traves, de prata; há também de cada um dos seus lados, dois cães, um de prata e outro de ouro. A descrição prossegue, mas a partir desses elementos já se pode observar que a passagem ecoa na descrição da cidade que Luciano observa na ilha, toda de ouro, com profusão de outros materiais nobres, como marfim e pedras preciosas: "O pavimento da cidade e a região no interior dos muros, por sua vez, são de marfim. Os templos de todos os deuses são construídos com berilo e seus altares são grandes monólitos de ametistas" (II.11). A riqueza da ilha é aqui representada da maneira como Homero a representa na Feácia: a cidade é em parte construída com metais e pedras preciosas, daí a inferência imediata de sua abundância no local.[6]

Se o país dos feácios e o dos Ciclopes são terras longínquas visitadas por Odisseu, Homero também menciona aqui e ali povos distantes

---

6 Brown (1998) acredita que o ouro identifica uma proximidade com os deuses.

que são bastante felizes, em especial os etíopes, que parecem viver em eterno banquete, recebendo deuses como convivas.[7] Os etíopes são caracterizados por Homero como homens longínquos, "os últimos homens" da terra, que vivem no Oceano e, embora Menelau afirme tê-los visitado (*Odisseia*, IV, 84), em outros trechos o país dos etíopes parece distante a ponto de ser acessível apenas aos deuses.[8]

Em Heródoto, os etíopes também são caracterizados como um povo feliz, dessa vez um pouco mais detalhadamente. O historiador relata um encontro dos etíopes com ictiófagos, enviados até eles pelos Persas. Nesse encontro, bem analisado por Romm (1994) como sátira, os etíopes desdenham de todos os presentes enviados por Cambises, que planejava invadir seu país – uma túnica púrpura, joias de ouro e mirra –, com exceção do vinho. Todos os presentes, bem como o alimento principal dos persas (o pão) são rejeitados pelos etíopes como produtos artificiais e desnecessários, uma vez que seu próprio alimento consistia em carne e leite; a fonte em que se banhavam deixava seus corpos levemente ungidos; os seus prisioneiros eram acorrentados com correntes de ouro, e eles ainda possuíam A Mesa do Sol, sobre a qual todo tipo de carne era servido durante a noite, para que qualquer etíope pudesse recolhê-la pela manhã. Heródoto afirma que os relatos diziam que a produção era espontânea (III.17ss).[9]

A felicidade sobre-humana de outro povo mítico, os hiperbóreos, é descrita por Píndaro na *Décima pítica*: trata-se de um povo que vive em eterno banquete, com o qual o próprio deus Apolo se deleita, e que não conhece nem doença, nem velhice, mas que, longe das

---

7 Bem como os feácios (*Odisseia*, VII, 200-203).

8 *Ilíada*, I, 424-425; XXIII, 205ss; *Odisseia*, I, 22ss; IV, 84.

9 Quando Cambises decide invadir a Etiópia, seu exército inicia uma marcha que parece infindável; ele fica sem provisões e a situação vai se degradando até que os soldados são obrigados a cometer canibalismo. Cambises então desiste do ataque. De fato, ainda que tenham recebido os ictiófagos, os etíopes de novo parecem ser "os últimos homens" da terra, inalcançáveis.

penas e da guerra, vive seguro da Nêmesis. Os hiperbóreos também conhecem os dons das musas: "por toda a parte [...] os sons agudos das liras e das flautas".[10] Na Ilha dos Bem-Aventurados de Luciano, a música é constante e cantam-se sobretudo os versos de Homero.[11] A própria agitação dos galhos das árvores produz "cantos agradáveis e constantes, parecidos com som de flauta" (I.5).

Se Luciano toma essencialmente do mito a ideia da Ilha dos Bem--Aventurados, nesse episódio ele parodia também o testemunho ocular daquele narrador que é levado pelas circunstâncias a visitar um país que podemos descrever como utópico. A ideia de um local naturalmente favorecido apresentada na *Odisseia*, como o país dos Ciclopes, ou ainda rico e civilizado, como no caso da Feácia, foi posteriormente explorada por prosadores, como se pode observar sobretudo no relato de Iâmbulo. Nesse caso, porém, a organização social dos países descritos, tanto quanto sua natureza, parece influenciar a felicidade dos povos visitados. O próprio Luciano menciona Iâmbulo no proêmio de *Das narrativas verdadeiras*, cuja descrição da Ilha do Sol (Diodoro Sículo, II, 55-60) é um ótimo exemplo de uma utopia, exemplo esse que Luciano considera "interessante" (οὔκ ἀτερπῆ, I.3).[12] A descrição da natureza da ilha, onde os homens vivem felizes (μακαρίως ζήσεσθαι, II.55) guarda alguma relação com a Ilha dos Bem-Aventurados: o clima é temperado, não sofrendo os

10 Verso 30. Heródoto declara que "se há hiperbóreos, também existem hipernotos" (IV.36), isto é, se há um povo do extremo norte, há também um do extremo sul. Tal declaração é entendida por alguns como cética: não há hipernotos, portanto também não há hiperbóreos. Outros veem nela apenas uma suposição lógica. Sobre essa discussão, ver J. Romm (1989).

11 *Odisseia*, IX, 5-10; Diodoro Sículo, II, 47.3. Segundo Ferguson (1975, p. 21): "It is not to be expected that the idealization of primitive tribes will include much in the way of culture; the preoccupation of the Utopian philosophers with education is quite absent from these more popular writers. But there is some account of a natural talent for music."

12 Outro exemplo conhecido por Diodoro Sículo é da narrativa de Evêmero sobre a Pancaia (V, 41-46).

habitantes da Ilha do Sol "nem com frio nem com calor" (II.56), as frutas amadurecem lá o ano todo, a produção é espontânea e há numerosas fontes de água quente e fria. Igualmente importante, porém, é a organização social do povo, sobretudo no que ela se distingue dos costumes gregos.

Na descrição dos costumes dos Bem-Aventurados feita por Luciano, é interessante observar que seus habitantes compartilham com os da ilha do Sol de Iâmbulo o hábito de não se casarem e de suas crianças serem criadas em comum, sem que as mães reconheçam quem são os seus filhos. Na Ilha dos Bem-Aventurados (II.19), "as mulheres são comuns a todos os homens e ninguém inveja o próximo, mas são a respeito disso platonicíssimos". Luciano, aliás, vai além ao afirmar que "tanto com mulheres quanto com homens as relações são em público, às vistas de todos, e de modo algum isso lhes parece torpe".

O primeiro costume, como o próprio Luciano indica, alude às ideias expostas na *República* de Platão e é um dos motivos pelo qual se supôs que a obra de Iâmbulo tenha sido um "romance utópico", no qual o autor apresentaria um modelo de constituição política que considerava viável (Holzberg, 2003). Há, além disso, alguns relatos acerca do comunismo sexual dos bárbaros, a princípio imaginado pelos gregos como um costume cita (Dawson, 1992). Com relação ao segundo costume, associado a povos bárbaros, o fato de que os Bem-Aventurados tenham relações em público, para além da comicidade que a inversão da norma cria em tal contexto, parece também manter alguma relação com o cinismo. Corriam histórias de que Crates e Hipárquia, o casal cínico, mantinham relações em público.[13]

---

13 "More interesting, and probably closer to truth, is the tradition that Hipparchia was a wholly liberated woman who shared Crates' interests and did not differ in her public behavior from her husband. On the conventional view of a Greek woman's proper place, that will have counted as a shocking example of sexual exhibitionism." (Long, 1996, p. 42). Além disso, há uma anedota de que Diógenes, ao ser repreendido se masturbando na ágora, teria dito que gostaria de poder satisfazer também sua fome acariciando a barriga. Ver em Diógenes Laércio (VI.46).

Por fim, observa-se que Radamanto é mencionando por Homero e Píndaro na ilha. É ele o principal encarregado da justiça na Ilha dos Bem-Aventurados, outro fator que compõe a felicidade do local. Como mantenedor da justiça, Luciano coloca-o comicamente resolvendo conflitos criados por "incongruências mitológicas", um dos seus temas cômicos favoritos. Assim, Radamanto decide em favor de Menelau, na disputa de sua esposa com Teseu. Mais do que isso, é Radamanto quem preside o conselho que decide quem é ou não é aceito na ilha. Tanto em Homero quanto em Hesíodo, a Ilha dos Bem-Aventurados é destino daqueles favorecidos pelos deuses: Menelau, na *Odisseia*, porque é genro de Zeus; a Raça dos Heróis, em *Os trabalhos e os dias*, porque Zeus assim quis. Em Luciano, a seleção é feita por outros critérios e também garante a manutenção da felicidade da ilha. É por isso que, tendo levado à ilha alguém que perturba a tranquilidade de seus habitantes – Ciniras, que rapta Helena –, Luciano e seus companheiros acabam expulsos de lá.

Os habitantes

A *Segunda olímpica* de Píndaro parece conter a primeira passagem literária em que há possibilidades diferentes para um indivíduo após sua morte, de acordo com sua observação da justiça quando vivo, estando aí presente a ideia de que alguns, os ἐσθλοί, têm um destino livre de dores, enquanto os injustos sofrem dores terríveis (vv. 66-69), sendo a Ilha dos Bem-Aventurados o lar daqueles que tiveram três vidas irrepreensíveis. Na *República* de Platão, a ilha já é vista como destino dos bons cidadãos (540c). *Das narrativas verdadeiras* parece abrir três possibilidades aos mortais: o Hades, a Ilha dos Bem--Aventurados e a Ilha dos Ímpios.

O catálogo dos habitantes da ilha inclui gregos e bárbaros, personagens históricos e mitológicos, notáveis como Jacinto ou outros

nem tanto, como Hila. Com relação aos filósofos, a presença ou ausência (notada pelo narrador) de representantes de determinadas escolas filosóficas parece representar o próprio conceito que Luciano possuía a seu respeito – com exceção de Platão, que é posto pelo autor na cidade que ele próprio havia imaginado na *República* e nas *Leis* (II.17), provavelmente para não perder a piada.

Os filósofos povoam a obra de Luciano, a maior parte das vezes representados como objetos de censura, mas também de modo favorável, de tal forma que às vezes a postura do autor com relação a eles parece incongruente. De fato, aos seus ataques à filosofia parecem se contrapor os textos *Vida de Demônax* e *Nigrino*, de modo que alguns levantaram a hipótese de que Luciano se converteu à filosofia em algum momento de sua vida, o que não parece muito provável.[14] Deve-se lembrar que Luciano não é filósofo e que sua representação dos filósofos serve muitas vezes aos propósitos cômicos de seu texto: assim, se Pitágoras é ridicularizado em *O galo* ou chamado de charlatão em *Leilão de filósofos*, ainda assim ele é aceito na Ilha dos Bem-Aventurados.

Para Hall (apud Alexiou, 1990), a única visão consistente de Luciano sobre a filosofia é a de que ela só é útil quando contribui em alguma coisa com relação à boa conduta da vida e que, de outra forma, ela de nada serve. É por isso que o ponto central dos ataques de Luciano aos filósofos é o contraste entre doutrina e prática, e seu alvo favorito são os estoicos, cuja almejada retidão moral é, para Luciano, quase sempre uma mentira. Assim, a *Vida de Demônax* relataria a vida de um filósofo ideal de Luciano, que seria coerente com sua doutrina – ou alguém "cuja doutrina vem a ser uma prática de vida" (Brandão, 2001, p. 59).

---

14 Para um apanhado geral da história da crítica luciânica, ver Brandão (2001) e Macleod (1994).

Quanto aos filósofos aceitos na Ilha, são eles: Sócrates, Pitágoras, Diógenes, Aristipo e Epicuro. Não por acaso, Demônax, o filósofo ideal de Luciano, afirma reverenciar Sócrates, admirar Diógenes e amar Aristipo (*Leilão de filósofos*, 12). Já o cínico Diógenes, presente em outras obras de Luciano, na ilha evidencia o favor que a escola tinha junto ao autor; é a sua peculiar função de denúncia que atrai Luciano, como bem demonstrado por Brandão (2001). Aristipo e Epicuro, por sua vez, são descritos como "agradáveis, corteses e os melhores convivas" (II.18). O epicurismo é a escola filosófica pela qual Luciano parece nutrir maior simpatia. Em *Alexandre, o falso profeta* (25), ele descreve Epicuro como um "homem que observa a natureza das coisas e único que conhece sua verdade". Com esse "mestre da incredulidade", como o chama Caster (1937), Luciano parece se associar contra a Providência estoica, contra o misticismo e a favor de uma filosofia de ordem prática: "para assegurar que a filosofia seja uma arte do viver, Epicuro voluntariamente limitou a atividade do espírito e recusou a virtuosidade lógica, assim como as solicitações da imaginação metafísica" (Caster, 1937, p. 98-99).

Luciano também chama atenção para algumas ausências na ilha, como para declarar algumas escolas filosóficas não dignas da bem-aventurança eterna. Assim, podem-se considerar ausentes na ilha por motivo de não merecimento: os estoicos, os acadêmicos, Crisipo, Empédocles e Periandro. Em seu estudo sobre Luciano e o pensamento religioso de seu tempo, Caster (1937) afirma que o estoicismo é a escola filosófica mais hostilizada pelo autor. Zomba-se, em sua obra, de diversos aspectos da escola: certamente, dos silogismos,[15] da Providência,[16] da fantasia,[17] mas é sobretudo sua declarada busca da

15 *O pescador,* 41; *Leilão de filósofos*, 22; *Diálogo dos mortos*, 1.

16 Principalmente em *Zeus confundido*.

17 Sobretudo em *Hermótimo*; Ver *Leilão de vidas,* 21.

virtude que é ridicularizada por Luciano.[18] É muitas vezes um filósofo estoico barbudo, careca e charlatão que prega uma coisa e faz outra na prática que Luciano desmascara em seus textos.[19] Por isso, em *Das narrativas verdadeiras*, diz-se que eles "ainda subiam o íngreme cume da virtude" e não haviam conseguido chegar à Ilha dos Bem-Aventurados. Sequer Crisipo é aceito na ilha antes de tomar quatro vezes o heléboro, aparentemente uma alusão ao fato de que Crisipo, quando vivo, teria usado a erva três vezes no tratamento contra loucura – e aí Luciano insinua que de nada isso havia adiantado.[20]

Com relação aos filósofos da Academia, Luciano (II.18) diz que

> Desejavam ir para lá, mas ainda se detinham e examinavam a questão, pois diziam que nem ainda isto tinham concluído: se uma ilha como aquela existe. Por outro lado, creio, temiam o julgamento de Radamanto, já que eles haviam abolido os critérios de julgamento. Disseram que muitos, tendo se posto em movimento, seguindo os que lá chegavam, por causa de sua morosidade eram deixados para trás, sem nada entender, e voltavam no meio do caminho.

"Acadêmicos" nessa passagem parece referir-se aos céticos. Tackaberry (1930) demonstra como Luciano usa os argumentos dos céticos para desmerecer as escolas filosóficas, defendendo uma suspensão

---

18 O resumo feito por Tackaberry (1930, p. 21) da representação dos estoicos na obra de Luciano é preciso: "In spite of their pretensions of tranquility and superiority to passion, they are quarrelsome and sordid. They proclaim the vanity of wealth, but immediately come begging, and grow abusive when they meet with a refusal. They talk of community of goods, but when a friend needs help, their philosophy has flown. [...] Professing to eschew pleasure, they secretly follow it. [...] They assert that bodily affections are a matter of indifference; yet they themselves cannot endure pain. [...] They practised fetishism, and believed in ghosts, and in the power of spells and charms."

19 *Tímon*; *Diálogos dos mortos*, XX; *O pescador*; *Hermótimo*; *Simpósio*; *Leilão de filósofos* etc.

20 Em *Leilão de filósofos* (23), um estoico diz que um homem não pode se tornar um sábio sem ter bebido heléboro três vezes.

do juízo com relação ao conhecimento (como em *Hermótimo*, o que leva Licino/Luciano a aconselhar uma vida comum). Contudo, diz Tackaberry (1930, p. 54) que "enquanto Pirro levava sua indecisão e apatia para a vida prática, Luciano pregava a atividade enérgica na sociedade". É por isso que, apesar de Luciano compartilhar alguns preceitos céticos, ele não permite que os filósofos da escola vivam na Ilha dos Bem-Aventurados: são apáticos demais para merecê-lo.

Periandro, um dos sete sábios, é provavelmente excluído da ilha dos Bem-Aventurados por ter sido tirano em Corinto. Empédocles também é retratado por Luciano como um charlatão e, ao chegar com o corpo todo queimado na ilha, é rejeitado, embora muito suplicasse por sua aceitação (II.21). Seu suicídio no Monte Etna é descrito nos *Diálogos dos mortos* (na voz de Menipo, VI.416) como um ato de "vanglória, vaidade e enorme tolice" (κενοδοξία καὶ τῦφος καὶ πολλὴ κόρυζα).

Ainda que a presença ou ausência de filósofos no catálogo dos habitantes notáveis da ilha de algum modo indique a avaliação que Luciano fazia das escolas, no geral pode-se concluir que a filosofia não tem lugar na Ilha dos Bem-Aventurados. Nela, Luciano concretiza o ideal da "vida comum", que não é guiada por preceitos filosóficos, que ele proclama em *Hermótimo* e *Menipo*. Com efeito, Sócrates é constantemente ameaçado de expulsão por Radamanto, por causa de sua tagarelice e por não querer abrir mão da ironia, em vez de desfrutar da ilha (II.17). Quando Pitágoras chega até lá, fica-se em dúvida a respeito de como nomeá-lo, por ter ele tido, de acordo com suas próprias teorias, sete vidas. Além disso, por seguir o preceito de não se alimentar de favas, Pitágoras não pode participar da grande festa que os bem-aventurados realizam após derrotar os ímpios em combate (II.24).[21] Diógenes de Sinope, o cínico, outrora um inimigo

21 Tanto a transmigração quanto o fato de os pitagóricos não ingerirem favas são dois dos temas favoritos de Luciano, explorados especialmente em *O galo*.

proclamado dos casamentos, torna-se tão diferente na ilha a ponto de casar-se com a cortesã Laís. Como se pode observar, caso queiram aproveitar por completo sua estada na Ilha dos Bem-Aventurados, os filósofos ou deixam ou são pressionados a deixar de lado sua filosofia, qualquer que ela tenha sido.

Com relação aos heróis, Luciano afirma que todos estão lá, com exceção de Ájax Lócrio, castigado na Ilha dos Ímpios. Até mesmo Tersites está na ilha e move um processo contra Homero por tê-lo ridicularizado no poema (II.20). Embora a tradição posterior pareça ter entendido a Ilha dos Bem-Aventurados como morada de todos os heróis, a questão não é muito bem resolvida na épica. Em Homero, menciona-se o Campo Elísio apenas como destino de Menelau.[22] Por sua vez, a autenticidade do verso 166 de *Os trabalhos e os dias* é controversa, e West (1978, p. 192) acredita que Hesíodo não afirmaria que *toda* a raça dos heróis foi transportada para a ilha, pois "a épica está constantemente nos dizendo que eles foram para o Hades; o Elísio é apenas para aqueles especialmente favorecidos".

A morte, a passagem pelo Hades e uma posterior imortalização na Ilha dos Bem-Aventurados não são conceitos contraditórios em Homero e Hesíodo, segundo Nagy (1979, p. 208),[23] que afirma que "mitos sobre a imortalização de um herói implicam a regeneração de seu corpo, como se pode observar na aplicação da palavra *autós*, 'ele

---

22 Luciano parece entender a Ilha dos Bem-Aventurados como destino dos heróis em *Zeus confundido* (17).

23 De fato, na *Odisseia*, não são todos os heróis que estão na Ilha dos Bem-Aventurados, como se sabe pelo episódio da catábase de Odisseu. Contudo, Nagy (1979) argumenta, contra West, em favor da ideia de que todos os heróis poderiam habitar a ilha. O autor demonstra que a épica é lida com dois conceitos de imortalização dos heróis que não estão em oposição. Aquele da *Ilíada*, em que Aquiles perece mas possui sobrevida eterna na "épica que o glorifica", e aquele presente em *Os trabalhos e os dias*, no qual o herói também perece, mas posteriormente é imortalizado na Ilha dos Bem-Aventurados. Ao analisar aspectos do culto desses heróis, o autor chega à conclusão de que os dois conceitos não são contraditórios.

próprio', ao Héracles imortalizado que vive no Olimpo (*Odisseia*, XI, 602)". A Ilha dos Bem-Aventurados desses poetas, portanto, difere em alguns aspectos da ilha de Luciano porque representa essencialmente o local de imortalização dos heróis, no sentido estrito da expressão: eles são "ressuscitados". Os habitantes da Ilha dos Bem-Aventurados de Luciano, por sua vez, não têm seus corpos regenerados:

> Eles não têm corpos, e são impalpáveis e descarnados; mostram apenas sua forma e aparência e, embora sejam incorpóreos, são bem constituídos, movem-se, pensam, falam e de todo a alma nua parece revolver-se envolvida pela semelhança do corpo. De fato, se ninguém os tocasse, não se poderia provar que não tinham corpo visível. Pois são como sombras eretas, não negras. (*Das narrativas verdadeiras*, II.12)

Fica claro, pela descrição acima citada, que Luciano, compondo seu mosaico paródico, descreve a constituição física daqueles que estão na ilha de acordo com a descrição que se faz das almas no Hades, onde Odisseu tenta abraçar sua mãe, mas não consegue por seu estado ser ali incorpóreo (*Odisseia*, XI, 204-8), pois lá os mortos são todos "sombras" (*Odisseia*, X, 495). Essa diferença, no entanto, serve aos propósitos paródicos de Luciano, que talvez esteja, no trecho, aludindo não apenas ao Hades homérico, mas também a Platão.[24] Com efeito, os heróis de Luciano *só* se encontram na Ilha dos Bem-Aventurados porque imortalizados pela tradição, pois é ela que verdadeiramente define quem se encontra nas duas ilhas que compõem o mundo dos mortos de *Das narrativas verdadeiras*, ainda que alguns se tornem imortais apenas para sofrer castigos eternos na Ilha dos Ímpios. Até mesmo o "simples" cidadão ateniense Telo está entre os bem-aventurados, aquele ateniense que Sólon menciona a Creso

24 *Crátilo*, 403b: "a alma, despida do corpo, parte até ele [Hades]" (ἡ ψυχὴ γυμνὴ τοῦ σώματος παρ' ἐκεῖνον ἀπέρχεται).

como o homem mais feliz que conheceu, em uma das passagens mais célebres da obra de Heródoto (I.30-32).

Isso posto, há que se considerar o fato de que é na Ilha dos Bem-Aventurados e graças a Homero que Luciano-autor finalmente se revela Luciano narrador de suas próprias aventuras fantásticas (II.29): "Luciano, querido dos deuses bem-aventurados,/ tudo isso viu e novamente se foi para a querida terra pátria".

O dístico, composto pelo "Homero de Luciano", marca a filiação do autor ao poeta e talvez isso explique a ausência mais notável da ilha – a de Tucídides. Ainda que Luciano emule o estilo de Tucídides em diversas passagens e o louve em *Como se deve escrever a História*, deslocá-lo para a Ilha dos Bem-Aventurados implicaria inseri-lo em um mundo fictício, de completa liberdade poética, que Luciano associa a Homero, filiando-se a ele.[25] Também não há lugar para Tucídides na Ilha dos Ímpios, onde Luciano coloca Ctésias e Heródoto sob acusação de mentir, não sem afirmar que se sentia tranquilo com relação ao porvir, pois "tinha consciência de que nenhuma mentira havia contado" (I.31), salvo que está pela declaração feita no proêmio de que contará somente mentiras e de que os leitores não devem acreditar nelas.

A assinatura de Luciano em um texto é algo raro; seu nome encontra-se em apenas cinco textos dos mais de oitenta atribuídos a ele.[26] Com efeito, o fato de Luciano se identificar, no texto, não apenas como seu autor, mas também como herói e narrador de suas aventuras, está relacionado à paródia do discurso odisseico, bem como do discurso historiográfico; entretanto, ao assinar *Das narrativas verdadeiras*, Luciano parece também querer indicar a importância capital desse texto em sua obra. Com a revelação de que Luciano-autor é

25 Na obra de Luciano, Homero representa mais de 40% das alusões, citações e reminiscências a outros autores. Ver Householder (1941).

26 *Carta a Nigrino*; *Peregrino*; *Alexandre ou o falso profeta*; *Das narrativas verdadeiras*, Epigrama 1.

também o narrador-personagem que vive todas as aventuras do texto, a viagem literária empreendida por ele, em que cada uma das coisas – não narradas, mas antes vistas e sofridas – é uma alusão a antigos poetas, historiadores e filósofos, atinge seu ponto mais alto, eternizada que passa a ficar em versos homéricos.

Referências

ALEXIOU, A. *Philosophers in Lucian.* 1990. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Classics, Fordham University, New York, 1990.

BOMPAIRE, J. *Lucien écrivain*. Paris: Boccard, 1958.

BRANDÃO, J. L. *A poética do hipocentauro.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BROWN, A. S. From the Golden Age to the Isles of the Blest. *Mnemosyne*, v. 51, n. 4, p. 385-410, 1998.

CASTER. M. *Lucien et la pensée religieuse de son temps*. Paris: Les Belles Lettres, 1937.

DAWSON, D. *Cities of the gods*: communist utopias in greek thought. New York: Oxford University Press, 1992.

FERGUSON, J. *Utopias of the classical world*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

GRIFFITHS, J. G. In search of the Isles of the Blest. *Greece and Rome*, v. 16, n. 48, p. 122-126, 1947.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Christan Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOLZBERG, N. Utopias and fantastic travel: Euhemerus, Iambulus. *In*: SCHMELING, G. (org.). *The novel in the ancient world*. Leiden: Brill, 2003. p. 621-628.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Cosac & Naify, 2014.

HOUSEHOLDER, F. *Literary quotation and allusion in Lucian*. New York: King's Crown, 1941.

LONG, A. The socratic tradition: Diogenes, Crates and hellenistic ethics. *In*: BRANHAM, R.; GOULET-CAZÉ, M. *The cynics*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1996. p. 28-46.

LUCIANO. *Biografia literária*. Organização de J. L. Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

MACLEOD, M. D. Lucianic studies since 1930 with a chapter on byzantine imitations of Lucian by B. Baldwin. *ANRW II*, v. 34.2, p. 1362-1421,1994.

MARINCOLA, J. Odysseus and the historians. *Syllecta Classica*, v. 18, p. 1-79, 2007.

NAGY, G. *The best of achaeans*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press, 1979.

ROMM, J. Herodotus and mythic geography: the case of the Hyperboreans. *Transactions of the American Philological Association*, p. 97-113, 1989.

ROMM, J. *The edges of the Earth in ancient thought:* geography, exploration, and fiction. Princeton: Princeton University Press, 1994.

SANO, L. Das narrativas verdadeiras, *de Luciano de Samósata*: *tradução, notas e estudo*. 2008. 175f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SCARCELLA, A. M. Luciano, le "Storie Vere" e il *furor mathematicus*. *Giornale Italiano di Filologia*, v. 37, p. 249-57, 1985.

SNELL, B.; MAEHLER, H. (org.). *Pindari carmina cum fragmentis*. Pars 1: Epinicia. Leipzig: Teubner, 1984.

TACKABERRY, W. H. *Lucian's relation to Plato and the post-aristotelian philosophers*. Toronto: The University of Toronto Press, 1930.

VERMEULE, E. *Aspects of death in early greek art and poetry*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1984.

VEYNE, P. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Brasiliense, 1984.

WEST, M. *Hesiod*: *Works and days*. Oxford, 1978.

Filóstrato e a *Vida de Apolônio de Tiana*: entre biografia e romance

Pedro Ipiranga Júnior

As duas obras de cunho biográfico de Filóstrato apontam para uma realidade pensada de maneira distinta. Em *Vidas de sofistas*, o enfoque é mundano: é retratado, em blocos biográficos, o modo de ser de *performers* do discurso, aí estando incluídos os representantes do que ele chama a antiga e a segunda sofística, e uma terceira categoria por ele criada: os filósofos que tiveram reputação de sofistas; seu modelo por excelência é Herodes Ático, rico e famoso orador que teve uma agitada carreira política. Já em *Vida de Apolônio de Tiana*, embora não faltem uma ambiência retórica e uma mentalidade própria de um sofista, o elemento religioso está intimamente imbricado com os aspectos político, cultural e pedagógico da obra.[1]

---

1 Teóricos como Momigliano (1991), Patricia Cox (1983), Simon Swain e Mark Edwards (1997) consideram o século III (e, em certa extensão, o século IV), ou seja, o início do período mormente conhecido como Antiguidade Tardia, como um momento de inflexão para a configuração e função da biografia antiga, em que haveria uma reorientação e ênfase na figura do homem santo, tanto em meio ao conglomerado religioso-cultural greco-romano, quanto na esfera cristã. Para Patricia Cox, apesar da ligação com o gênero do *bíos* anterior, a vida do homem santo exibiria uma qualidade de gênero própria, cujos traços caracterizadores do sábio santo se tornam, com efeito, motivos literários do gênero, a saber, a sabedoria (possuída desde jovem), talento para perceber a natureza humana e as disposições das almas dos outros, a filantropia, a simpatia pelos companheiros, o desejo de comunicar sua sabedoria, a formação de discípulos, a mudança orquestrada na vida dos seguidores e êmulos, devoção a um estilo de vida ascético (Cox, 1983). Para Momigliano, as obras de Diógenes Laércio e de Filóstrato sinalizariam como um divisor de águas augurando essa nova forma do fazer biográfico: enquanto em *Vida dos sofistas* Filóstrato estaria alinhado a Diógenes Laércio, em *Vida de Apolônio de Tiana*, ao contrário, aí o biografado representaria o típico homem santo pagão, uma figura emblemática que será proscrita pelos Padres da Igreja como rival de Cristo (Momigliano, 1992).

Na linha de discussão que tenho desenvolvido nos últimos anos, pretendo, no escopo deste trabalho, verificar o modo de inserção e circunscrição da obra *Vida/Romance de Apolônio de Tiana*, revisando as diversas perspectivas levantadas por seus comentadores. Uma das questões centrais diz respeito a aceitar ou não como históricas as fontes e referências biográficas como fidedignas para a construção da figura histórica de Apolônio de Tiana, mormente as chamadas memórias de Dâmis. Em função disso, as visões se dividem em considerar o escrito como em geral da ordem do ficcional (Bowie, 1978; Dzielska, 1986; Gyselinck; Demoen, 2009), como testemunho confiável (Grosso, 1954), ou apresentam uma posição intermediária e mais nuançada (Anderson, 2003; Flinterman, 1995; Billault, 2009; Silva, 2014).

Cabe, antes de tudo, fazer menção à chamada questão filostratiana. No léxico bizantino, conhecido como a *Suda*, são comentados três homônimos de nome Filóstrato (Φ 421-423), os quais seriam de Lemnos e possuiriam relações entre si. O primeiro mencionado se refere ao nosso autor da VS e VA,[2] tendo vivido no tempo do imperador Septímio Severo; o segundo citado viria a ser o pai deste anterior,[3] ao qual são atribuídas (provavelmente de maneira errônea) algumas obras, como o *Ginástico*, o *Nero* e uma obra intitulada *Proteu*. O terceiro mencionado seria filho adotivo de nosso Filóstrato, filho de Nerviano (este último sobrinho de Filóstrato), ao qual o lexicógrafo atribui um certo número de obras (*Imagens*, *Panatenaico*, *Troico*, *Paráfrase sobre o escudo de Homero* e cinco declamações). Segundo Flinterman, haveria uma grande confusão de dados em relação a essas informações. Ele contesta, assim como outros estudiosos,

2 Tratarei, a partir de então, a *Vida de Apolônio de Tiana* por VA e *Vidas dos sofistas* por VS.

3 Haveria aí um erro de cronologia, pois a *Suda* informa que o pai teria vivido no tempo de Nero, em meados do século I a.C., o que seria absurdo pela distância cronológica entre pai e filho, tendo este nascido entre 160 e 170.

tanto a atribuição de obras a Filóstrato I (que é citado em segundo lugar na *Suda*), pai do nosso autor (Filóstrato II),[4] quanto a própria indicação de ele ter sido um sofista. O principal argumento reside no fato de Filóstrato, em VS, não fazer nenhuma menção ao pai, embora faça várias alusões a um Filóstrato de Lemnos, talvez o terceiro Filóstrato arrolado na *Suda*. Quanto a este último, Filóstrato III, sua identificação com a figura de Filóstrato de Lemnos, citado na VS, torna-se pouco plausível também por questões cronológicas, caso se mantenha o parentesco indicado na *Suda*, pois o nosso Filóstrato seria tio-avô de alguém com apenas vinte anos de diferença.[5] Outra referência importante está contida na segunda parte da obra *Imagens*: no proêmio o autor explicita que daria continuidade a uma obra feita por seu avô, no caso, o autor da primeira parte da obra que chegou até nós. As hipóteses formuladas pelos estudiosos discernem, pelo menos, duas possibilidades: 1) este autor da segunda parte de *Imagens* seria o mesmo Filóstrato III, havendo um equívoco na informação da *Suda* quanto ao parentesco; 2) este autor corresponderia a um quarto Filóstrato (Filóstrato IV), neto de nosso Filóstrato (Filóstrato II).[6]

A partir do que estaria mais em acordo entre os especialistas, seriam atribuídas ao nosso Filóstrato as seguintes obras: *Vida de Apolônio de Tiana*, *Vidas dos sofistas*, *Ginástico*, *Nero* e algumas cartas; e com alguma dose de probabilidade, embora em meio a incertezas: *Heroico*, *Imagens 1*, “Epigrama sobre Télefo” e vários discursos (*dialéxeis*). No caso, *Imagens 2* caberia a Filóstrato III ou Filóstrato IV, a depender da

4 Embora o nosso Filóstrato seja citado em primeiro lugar na *Suda*, ele é mencionado como Filóstrato II, pelo fato de cronologicamente seu pai, Filóstrato I, ser-lhe anterior, o que talvez gere alguns equívocos ou dificuldade de interpretação das atribuições de obras ou relações de parentesco que aparecem no léxico.

5 Isso seria possível caso se considere a hipótese de Schmidt de que, nesse passo, a figura correspondente ao tio-avô seria Filóstrato I, ficando nosso Filóstrato simplesmente como tio.

6 Para maiores detalhes sobre a questão filostratiana, ver: Flinterman (1995) e Silva (2014). Quanto às fontes epigráficas, ver Puech (2002).

hipótese adotada. Quanto à data de composição da VA, atualmente é mais aceita uma datação após 215 d.C., quando Caracala erige um templo em Tiana dedicado a Apolônio; e mesmo possivelmente depois de 217 d.C., data da morte de Júlia Domna, uma vez que a obra não é dedicada a ela, o que seria esperável se ela estivesse viva, já que, segundo a letra da VA, foi por encomenda da imperatriz que Filóstrato se propôs escrevê-la. Enquanto Flintermann se inclina para uma datação entre 217 e 238, Semíramis Silva reduz essa margem para o período durante o governo de Severo Alexandre, entre 222 e 235 d.C. (Flinterman, 1995; Silva, 2014).

Partindo-se, a princípio, da análise de várias passagens do texto da VA, buscar-se-ão as referências da instância do narrador-autor relativas à própria finalidade do escrito, a gêneros do discurso em geral e a notas referentes a estética e recepção de obras de arte. Além desse comentário de passagens, por assim dizer, metadiscursivas, pôr-se-á em evidência o modo narrativo de empregar recursos temático--estruturais, tanto da biografia quanto do romance. Uma vez que o fenômeno do hibridismo é central nesse tipo de obra, cabe explorar em que medida ele se dá e quais os efeitos para a avaliação e recepção da obra. Citemos inicialmente o passo em que o autor explicitaria a finalidade do escrito:

> Melhor me parece, então, não desconsiderar o desconhecimento da maioria, mas descrever acuradamente tal homem, tanto em relação às circunstâncias em que disse ou fez algo, quanto relativamente aos seus modos próprios da sabedoria, pelo que lhe tocou ser considerado divino e ligado ao maravilhoso. Foram reunidos por mim os dados referentes às cidades, quantas o amaram, aos santuários, os quais, estando já desassistidos, ele restabeleceu, relativos ao que os outros falaram sobre ele e o que advém a partir de suas próprias cartas. (VA, I, 2, 30-40)[7]

7 As traduções dos textos em grego são feitas por mim do modo mais literal possível.

No contexto narrativo anterior a essa citação, Filóstrato, de um modo que lembra o procedimento de Isócrates,[8] propõe-se a corrigir a imagem, a princípio deturpada, da maioria das pessoas relativamente a Apolônio de Tiana, ou seja, transformar uma opinião desqualificada numa *doxa* admirável. Essa *doxa* a ser transformada era estar sob a alcunha de *mágos* e, ainda pior, de *góēs*, termo que possuía um caráter claramente pejorativo na época na acepção de feiticeiro charlatão. Na perspectiva reabilitadora de Filóstrato, é de sua filosofia e de seu notável modo de vida que derivariam seu caráter divino e seus feitos taumatúrgicos. Não obstante, o que parece provir de suas próprias fontes, de testemunhos coevos e posteriores, da coleção de cartas a ele atribuídas e, mesmo, a partir dos inúmeros incidentes e anedotas que Filóstrato relata da vida daquele é o retrato de uma espécie de *theîos anḗr*,[9] cujos feitos e ditos indicam tanto o campo do divino nos seus aspectos místico, sapiencial e espiritual, quanto as práticas ligadas à magia e ao relacionamento com seres do folclore popular, como empusas (vampiros femininos), sátiros lúbricos e espíritos demoníacos.

Filóstrato, como se vê pela citação, expõe seu modo de pesquisa próprio de um biógrafo consciencioso que lança mão das várias disciplinas – como historiografia, geografia, pesquisa etnográfica e antiquária –, a fim de mostrar ao leitor o escopo e a magnitude do seu trabalho. Não obstante, o modo como recondiciona e entretece elementos desses vários campos parece oscilar entre uma atitude biográfica comprometida com sua inscrição histórica e uma refiguração de caráter ficcionalizante segundo um agenciamento romanesco dos eventos relatados.

---

8 Isócrates, na obra *Sobre a troca*, explicita esse seu intuito de mudar a *doxa* (opinião) dos cidadãos a seu respeito. Ver: Isócrates, *Sobre a troca* (13).

9 Para uma visão alternativa à concepção de homem divino, ver Van Uytanghe (2009). Ele formula nesse artigo o conceito de discurso hagiográfico para categorizar a VA. Discuti essa conceituação em Ipiranga Júnior (2011).

Maria Dzielska (1986) admite uma certa precisão de crônica na VA, pelo que os fatos são apresentados numa cronologia coerente, historicamente ordenados, com evidências que os comprovam, bem como os personagens envolvidos. Para a estudiosa, no entanto, isso não diminui o fato de ser uma falsificação por parte de Filóstrato. Com o intuito de revelar a figura do Apolônio histórico, ela prefere descartar como fictícias as informações prestadas na VA na medida em que não possam ser referenciadas e confirmadas por outras fontes históricas, a exemplo da coleção de cartas que nos chegou como de autoria do próprio Apolônio. Embora a crítica e a triagem das cartas como historicamente fiáveis sejam alvo de polêmica, grande parte dos especialistas dá-lhes relativo crédito, sobretudo por atestarem uma tradição pré-filostratiana sobre Apolônio. Com relação a Dâmis, que seria a grande fonte do relato sobre Apolônio, ela é categórica: Dâmis seria uma figura fictícia e suas memórias ou livro de notas (*hypomnḗmata*) uma pura invenção de Filóstrato. Vejamos o passo específico sobre Dâmis:

> As informações mais acuradas/precisas eu recolhi da seguinte forma: havia um homem Dâmis, não desprovido de ciência, que habitava então a antiga Nínive. Este, por sua frequentação filosófica com Apolônio, tanto registrou por escrito as peregrinações daquele, das quais ele diz ter participado, quanto as opiniões, os discursos e quantas coisas ligadas à predição aquele falou. E algum dos parentes de Dâmis levou ao conhecimento da rainha Júlia (Domna) essas memórias até então desconhecidas. E a mim, que participava do seu círculo – pois ela louvava e aceitava com entusiasmo todos os discursos retóricos – ela prescreveu que eu transcrevesse/reescrevesse tais relatos em forma de diatribe e que me encarregasse de sua exposição literária, posto que aquele de Nínive, embora tenha se expressado de modo claro, não os expôs de forma acurada e artística. (VA, I, 3, 1-13)

A argumentação de Bowie (1978), nesse aspecto seguida por Dielska (1986), indica uma provável falsificação e confecção da fonte Dâmis, própria do gênero romanesco. Tratar-se-ia, segundo a expressão cunhada por Hansen (1998), de pseudodocumentarismo, como um relato em que o autor alega de modo inverídico acerca de um documento pretensamente verdadeiro que ele traz ao conhecimento do leitor. Karen Ní Mheallaigh, segundo essa perspectiva, analisa três casos de ficção pseudodocumentária: *As efemérides da Guerra de Troia*, atribuídas a Díctis; *As coisas incríveis além da Tule*, de Antônio Diógenes; e *Das narrativas verdadeiras*, de Luciano de Samósata (Mheallaigh, 2008). Como na apresentação das memórias de Dâmis, o princípio básico do pseudodocumentarismo seria emprestar à ficção um ar de veracidade e autenticidade, utilizando-se de procedimentos próprios da historiografia da época.[10] Há, segundo Mheallaigh, um jogo textual proposto à interpretação de diferentes níveis de leitura, assim como uma remissão à dimensão metaliterária da obra. Cabe salientar, nas conclusões da estudiosa, o que se delineia como relevante para a composição da VA. Dada a fascinação romantizada concernente ao passado característica da época, o emprego de material pseudodocumental sinaliza para uma forma de construção da identidade grega no contexto do império romano, cuja curiosidade arqueológica revelaria o poder da antiguidade para conferir autoridade.

10 Com relação aos dois primeiros exemplos analisados por Mheallaigh, a referência a Dâmis partilha dos traços comuns desse gênero do pseudodocumentarismo: a abundância de detalhes (no caso da VA isso se explicita ao longo do relato com referência a nomes, lugares, eventos historicamente datáveis), conexões célebres (Nero em Díctis, Alexandre e seus generais em Antônio Diógenes, Júlia Domna na VA), ênfase na natureza material do texto antigo (tabuinhas com notas) e apresentação verossímil da forma de transmissão, aqui através de alguém da família de Dâmis. Há também o uso de outros procedimentos, como inscrições, estelas, cartas. A obra de Luciano, por seu turno, explicita o caráter fictício da estratégia pseudodocumental empregada.

Essa associação desses textos de pseudodocumentarismo, pelo menos *As efemérides da Guerra de Troia*, atribuídas a Díctis, *As coisas incríveis além da Tule*, de Antônio Diógenes, foi apontada por Speyer (1970), sendo aduzida por Bowie (1978) como um dos vários dispositivos da VA para indicar sua leitura como prosa ficcional numa linha similar à dos romances antigos. Arrola ele outros elementos como caracteristicamente romanescos na VA: morte aparente em VA (IV, 45); paralelismos com a estrutura ficcional do *Heroico*, também obra de Filóstrato; perseguição das autoridades; profecias de reinados; além do título Τὰ ἐς Ἀπολλώνιον como sugestivo de título próximo ao romance, traduzido não como *Vida de Apolônio,* mas como *As histórias concernentes a Apolônio*.[11]

Por outro lado, Graham Anderson discute todos esses possíveis traços na VA, refutando sua qualificação como romanescos. Em realidade, a argumentação de Anderson conduz o equacionamento da questão para termos mais justos e modalizados: a maior parte dos elementos aludidos se afiguraria mais como *tópoi* do *bíos* do que do romance antigo. Quanto à fonte Dâmis, ele apresenta as seguintes opções de enquadramento: a) que Filóstrato recebeu memórias genuínas; b) que equivocadamente ele supôs o que elas pretenderiam ser, ou seja, aceitou como verdadeira uma fonte forjada no século II d.C. que teria chegado às suas mãos; c) que ele inventou por si mesmo com o intuito de enganar e iludir; d) que ele as inventou meramente para entreter e agradar (Anderson, 2003). Anderson parece tender para a opção b), numa perspectiva mais afinada com aquela de Flinterman. Anderson, ademais, salienta que a figura do *theîos anḗr* propicia uma construção literária tendente ao ficcional. Os *bíoi* de homens santos, por conseguinte, compartilham com o romance temas afins e sua variedade e flexibilidade abrigaria um tratamento de um sábio taumaturgo tal qual se delineia na VA. Quanto à sua inscrição histórica,

11 Ver também Bowie (1994).

mostram-se, segundo ele, como particularmente consistentes três aspectos enfatizados na VA e que podem ser auferidos por outras fontes: a insistência no culto adequado aos deuses; Apolônio no papel de restaurador da religião; suas ações concernentes à profecia.

Flinterman, por seu turno, numa posição mais nuançada do que a de Dzieslka, busca extrair da VA menos uma construção da figura de Apolônio do que investigar um Apolônio histórico e, a partir daí, verificar em que medida Filóstrato se baseia numa tradição anterior a ele e em que medida tal configuração se deve à sua própria invenção. No cotejo com as cartas atribuídas a Apolônio, ele conclui que o relato de Apolônio em geral e a parte da fonte Dâmis em particular lidam e tentam adequar a composição da narrativa segundo as fontes disponíveis a partir de uma tradição pré-filostratiana sobre o sábio de Tiana. Flinterman não tenta negar o caráter de composição literária tendente ao ficcional da VA, classificada a certa altura de seu comentário como "romance biográfico" (Flinterman, 1995, p. 85-86). Isso se deve à sua percepção de que Filóstrato se portou de modo romanesco relativamente mais livre em sua compilação das variadas fontes. Anderson também faz menção a essa necessidade compilatória enfrentada por Filóstrato, tendo como resultado uma textura narrativa que mescla todo o refinamento retórico discursivo com o registro mais prosaico do material folclórico de origem popular.

Todavia, parecendo testificar essa oscilação da crítica adiante da VA e em função de manter o relato de Filóstrato como relativamente fiável no trato com suas fontes, Flinterman volta a renomear a VA não como romance biográfico, mas sim como "vida romanceada".[12]

---

12 Outros autores tendem a classificar a VA como um gênero predominantemente biográfico: Alain Billaut (2009) considera a VA dentro da tradição da biografia encomiástica retomando elementos do encômio a partir da *Retórica a Alexandre* e das obras *Evágoras*, de Isócrates, e *Agesilau*, de Xenofonte, ainda que com elementos claramente ficcionais. Semíramis Corsi Silva (2014), embora a considere como uma biografia, divisa uma categoria de gênero híbrido, mas não apresenta uma argumentação teórica sobre qual tipo de hibridismo seria.

Nesse aspecto, ele coincide com algumas estudiosas de uma coletânea de 2009, *Fiction on the fringe: novelistic writing in the post-classical age*, as quais qualificam de forma similar as obras *Vida* ou *Romance de Esopo* e o *Romance de Alexandre*, ou como "biografias ficcionais" ou como "vidas romanescas" (Karla, 2009; Jouanno, 2009). Nessa coletânea, Hägg (2009) fala especificamente da VA como romance biográfico.

Na VA, a despeito de uma pretensa atestação de veracidade, essa ficcionalidade emerge a partir da explicitação dos procedimentos miméticos de registros discursivos e não discursivos. A referência aos poemas homéricos, ainda que corrobore essa ótica, diz respeito mais à *paideia* e à educação retórica própria de um sofista. Não obstante, o que confere uma dinâmica romanesca ao relato é uma forma de explorar o tema da viagem, ou de forma mais precisa, o périplo do(s) protagonista(s), que pode ser verificado no enredo de cada romance em particular. Estando sempre presente a referência à errância e ao *nóstos* de Ulisses, os heróis romanescos, a exemplo de Quéreas e Calírroe,[13] parecem mimetizar, de certa forma, o percurso e o périplo de Alexandre, percurso esse que é sempre um ir além das fronteiras da *oikouménē*, do mundo grego conhecido e, em alguns casos, do Império Romano. Isso se torna evidente, por exemplo, em *As coisas incríveis além da Tule*, de Antônio Diógenes.

A narrativa romanesca de Filóstrato parece atingir seu clímax mais para o fim da obra, quando, depois de fazer um périplo com base no imaginário cartográfico da época, o protagonista transpõe essas fronteiras, transgride esses limites. São emblemáticas dessas fronteiras as figuras dos semideuses Dioniso e Héracles, assim como o próprio Alexandre. Ir além de Alexandre, além de Dioniso e Héracles, é refletir sobre a noção de fronteira, sobre as formas de

13 Quéreas e Calírroe são os protagonistas do romance homônimo de Caríton de Afrodisíade, considerado o mais antigo exemplar do romance grego de meados do século I d.C. Ver: Ipiranga Júnior (2015b).

alteridade e sobre os modos de construir a identidade grega.[14] Isso é melhor explicitado no romance *Das narrativas verdadeiras*, de Luciano de Samósata:

> E, tendo avançado por volta de três estádios a partir do mar pela floresta, vimos um estela feita de bronze, inscritas em letras gregas, meio apagadas e gastas, dizendo: Até estes limites chegaram Héracles e Dioniso. Havia também duas pegadas junto à pedra, uma de um plectro, e outra menor – de tal modo a mim parecer a menor ser de Dioniso e a outra ser de Héracles. (*Das narrativas verdadeiras*, I, 7.1-6)

Para Luciano, ultrapassar essas fronteiras seria ir além de Homero, além da poesia, além da pintura, além da história e da filosofia, é dar vazão a uma fantasia desenfreada, a uma *ákratos eleuthería*, a uma liberdade sem mistura, é transpor como bárbaro helenizado os gêneros herdados pela tradição literária grega e os limites impostos pelo Império Romano (Brandão, 2001).[15] Tanto Luciano quanto Filóstrato estão inseridos nessa ambiência sofística própria do período romano-helenístico em sua fase imperial que se manifesta como um amálgama dos vários campos, discursivos: retórica, filosofia, história, política, dentro do quadro geral de uma *paideia* enraizadamente grega.

Por um lado, segundo Flinterman (1995), como dizíamos no início, Filóstrato, em sua VS, expressaria a equivalência entre a ação do sofista, de caráter prioritariamente estético e artístico, e aquela carreira do homem de estado ativamente político, comparáveis em relação ao *status* e ao prestígio de cada um perante o imperador e as

---

14 Como alerta Semíramis Silva (2014), estão presentes na VA questões de pluralidade e diversidade cultural, em que se afigura a percepção de Filóstrato sobre as estruturas político-administrativas do Império relacionadas sobretudo às partes orientais, mas cuja discussão foge ao escopo do presente artigo.

15 Para outras perspectivas de leitura dessa obra de Luciano, ver Gassino (2010).

classes senatorial e equestre. Na VA, por outro lado, o sábio Apolônio, protagonista da obra, surge como um ator político extremamente engajado e imbricado nas esferas do poder. Coloca-se num patamar equivalente e, na maior parte das vezes, superior à autoridade imperial. Confronta, de maneira nobre e altiva, os imperadores, estereotipados tiranos, a exemplo de Nero e Domiciano. Àqueles com quem tem relações amigáveis, funciona como conselheiro político, defendendo sempre uma perspectiva helenizante no plano social, religioso e no jogo das relações culturais do império romano.[16]

Por seu turno, tal qual o protagonista *Das narrativas verdadeiras*, desborda ele fronteiras e limites, como se percebe no passo seguinte:

> E os genuinamente sábios se encontram no espaço intermediário entre o Hífasis e o Ganges, e a essa região não sobreveio Alexandre, não porque temesse de algum modo o que houvesse nela, mas, creio, porque sinais sagrados lhe indicaram.
>
> Dizem, então, que Héracles egípcio e Dioniso, tendo acorrido com armas ao povo dos indianos, investiram então sobre eles, que confeccionaram mecanismos bélicos e se aventuraram na região, e que, por seu turno, os sábios não reagiram, porém continuaram impávidos, como lhes parecia, mas, uma vez que vieram aqueles ao ataque, ventanias e raios, dirigidos para baixo e precipitando-se sobre as armas, os repeliram. (*Vida de Apolônio de Tiana*, II, 33)

16 Semíramis Silva (2014) discute com circunspecção em sua tese o contexto cultural em que Filóstrato atuava, enfatizando a ambiência sofística segundo a qual ele buscou caracterizar a ação do protagonista da VA, assim como os elementos de ligação do autor com a dinastia dos Severos, a partir de que a figura de Apolônio narrativamente construída como conselheiro e guia de imperadores teria ressonância sobre o papel que Filóstrato requisitava para si, como intermediador cultural nos planos social, ético e político.

Apolônio, como um herói romanesco, que nada fica a dever ao protagonista luciânico, vai além de Alexandre, além de Dioniso, além de Héracles. Franqueia as fronteiras com a Pérsia, com a Índia e com a Etiópia.[17] É explicitamente desenvolvida, na configuração do protagonista Apolônio, a ideia de que a cultura grega (referenciada pela língua grega – todos os sábios indianos e etíopes falam em grego – e pela interlocução filosófica, aqui um amálgama de sofística, filosofia e retórica) é a principal moeda de troca do império romano, tanto com suas províncias quanto com as regiões que estavam além das fronteiras. Apolônio move-se tanto no sentido oriental, mimetizando périplo e conquistas de Alexandre, quanto, em menor escala, é claro, no sentido ocidental, evocando percurso e relações de conquista dos romanos. O seu herói faz um périplo pelo imaginário cartográfico da época, evocando a épica, Heródoto, relatos de viagens, narrativas de périplos, relatos paradoxográficos, a exemplo de Ctésias, provavelmente sua fonte para essas aventuras na Índia. E tal qual Clínias na obra de Antônio Diógenes, narra as coisas incríveis além das fronteiras; no caso, além dos limites do Império.

Na VA, o espaço do templo, da assembleia e do teatro propriamente dito é o espaço por excelência da atuação dramaticamente pública de Apolônio. Num misto de sofista, filósofo e taumaturgo, Apolônio dá mostra de uma variedade de *lógos* persuasivo, virtude impositiva e poder taumatúrgico insuperável. A sua atuação dramaticamente discursiva é dirigida a vários tipos de público, como, por exemplo, à esfera da alta política imperial, evidenciada pelo fato de o trabalho de composição ter sido demandado pela própria imperatriz Júlia Domna. Segundo Flinterman (1995), tanto as relações com imperadores quanto com filósofos podem ter sido decalcadas de uma

17 Segundo Francisco Pina Polo (2010), em seu artigo “El Periplo del Mar Eritreo y la presencia romana en Índico”, depois da anexação do Egito por Augusto, Roma intensifica suas relações, com novos percursos de descobrimentos, com a Arábia, Índia e interior da África, até os pretensos limites da Etiópia.

tradição pré-filostratiana, porém isso não diminui o grau de inventividade composicional na descrição e na narrativa desses contatos. De uma forma ou de outra, aparece realçado o apelo pedagógico na estruturação desses diálogos com soberanos, sábios, filósofos e sofistas. E essa configuração pedagógica e ideológica deve-se mais ao projeto biográfico de Filóstrato, o que de forma contundente conduz a VA (ou o *Romance de Apolônio*, seguindo tal linha de raciocínio) para as fronteiras do gênero romanesco.[18] No entanto, a formação de um *corpus* de obras romanescas de tendência biografizante, a saber, *Romance de Alexandre*, *Romance de Esopo*,[19] *Vida herodotiana de Homero*, os cinco primeiros Atos Apócrifos dos Apóstolos[20] e esse *Romance de Apolônio* (a nossa VA), a que se poderia incluir o *Romance pseudoclementino*, aponta para uma espécie romanesca que, além da provável contaminação e influência advindas dos romances gregos, em maior ou menor medida considerados canônicos, segundo suas vertentes erótica e paradoxográfica, poderia testemunhar o fenômeno de uma prosa literária paralela e ao par do romance grego.[21]

O que chamamos de tendência biografizante dota a prosa romanesca de características tais que acentuam o elemento pedagógico e ideológico. Ao fazer a mimese do compromisso do biógrafo em face de

---

18 Para uma discussão pormenorizada do gênero romanesco, ver: Ipiranga Júnior (2015b); Tilg (2010); Brandão (2005); Holzberg (1995).

19 Acerca de questões de gênero no *Romance de Esopo*, ver: Ipiranga Júnior (2015a); Karla (2009); Hägg (2009); Jouanno (2009, 2006); Papathomopoulos (1999).

20 Para uma descrição mais aprofundada acerca dos Atos Apócrifos dos Apóstolos, ver Ipiranga Júnior (2011, 2009).

21 Corrobora essa nossa perspectiva um comentário de Bowie (1994): comparando a abertura do livro 6 da VA com o início da *Ciropedia* de Xenofonte, Filóstrato indicaria para os leitores que sua obra se aproximaria mais do projeto de Xenofonte do que dos romancistas gregos tais como Cáriton, que pode ser a figura que Filóstrato ataca na *Carta 66*. Para uma leitura do gênero na *Ciropedia*, ver Ipiranga Júnior (2014). Para a identificação do romancista Cáriton de Afrodísias na *Carta 66*, ver Tilg (2010).

seus leitores,[22] o romance envereda por uma via narrativa que dispõe a fantasia romanesca segundo o plano programático próprio da biografia e se submete, em maior ou menor escala, aos dados biográficos fornecidos por fontes históricas e pela tradição correlata. Embora no prólogo seja atestado esse compromisso biográfico em narrar ditos e feitos de Apolônio, com referências às obras e cartas escritas por ele, assim como às fontes e aos autores que trataram de sua vida, há num certo passo a remissão a um tipo de prosa completamente fictícia:

> Estes [os poetas], com efeito, forçam seus relatos para parecerem plausíveis, mas ele [Esopo], anunciando um relato que é fictício, todo mundo sabe que pelo fato mesmo de não se referir a coisas verdadeiras ele está sendo verdadeiro.
>
> Mas alguém que diga um discurso fingido e que induza à admoestação, tal como Esopo, mostra que se utiliza do fictício em proveito da audiência. (VA, V, 14)

O contexto da citação parece remeter ao *Fédon* platônico, mas, em certo aspecto, também ao livro III da *República*.[23] No equacionamento proposto pelo protagonista da VA, há uma clara disposição entre discursos em prosa, tais como filosofia e retórica, de um lado, e discursos poéticos, tais como poesia épica e jâmbica, de outro. A

22 Numa perspectiva teórico-metodológica diferente da minha, Schirren (2009) também conclui que Filóstrato apresenta níveis diferenciados de sentido em seu direcionamento aos leitores divisados: segundo o estudioso, vários passos na obra apontam para o uso consciente da ironia que faria resvalar o discurso para uma espécie de ficção metabiográfica.

23 No *Fédon* (60c-61a), o protagonista Sócrates, à iminência da morte, sente-se compelido pela divindade em prestar honra às Musas, no caso, através de uma composição poética. Ao invés de compor num determinado gênero poético, ele prefere metrificar algo da prosa fabulística de Esopo. Em relação à *República* (359c-398b), Sócrates não somente discute os gêneros poéticos, sobretudo a poesia épica e dramática, mas também se refere a discursos em prosa cuja ação do escritor fosse considerada como *mythologeîn* ou *logopoieîn*.

prosa de Esopo está colocada como terceiro termo de comparação, confrontada com a poesia, mas, ao contrário desta, sendo inteiramente fictícia, segundo a fala do personagem. A despeito de sua simplicidade composicional, ela veicularia, tendo em conta seu estatuto ficcional, um sentido prioritariamente moral, cuja utilidade também se manifestaria no âmbito pedagógico. Essa referência metaliterária é salientada pelo fato de o narrador filostratiano mostrar que também seu herói, depois de recorrer a uma exemplificação, fazia sempre no final uma explicação e uma interpretação moralizante.[24] Ainda que a prosa fabulística de Esopo não possa ser assimilada ao tipo de narrativa da VA ou *RomApol* (*Romance de Apolônio*), a sua mera menção serve para indicar possíveis níveis de leitura que associam prosa ficcional a um proveito moral, filosófico e espiritual para o leitor.

Talvez a menção mais contundente ao processo de composição de teor metadiscursivo, que trata não apenas da invenção do escritor, mas também da instância de percepção e avaliação da obra, mostra-se numa discussão encetada por Apolônio em que demonstra o poder da *phantasía* ante o processo mimético: "Dupla então é a arte mimética, ó Dâmis; consideremos como uma espécie aquela que remodela pela mão e pela mente, sendo esta a pintura, e como uma outra espécie aquela que, por seu turno, configura unicamente pela mente." (VA, II, 22).

Essa referência à criação de uma obra artística aqui em II, 22 põe em evidência que a ação mimética do pintor é paralela ou correlata à configuração imagética no plano mental. Segundo Gerard Watson

---

24 Wannes Gyselinck e Kristoffel Demoen (2009) também chamam a atenção para o caráter ficcional da obra e para aquilo que concebem como metaficção: essa passagem concernente à figura de Esopo serviria como uma atestação de ficcionalidade da própria VA a partir de um comentário teórico sobre a produção fabulística e daí seu *status* metaficcional. Os autores, no entanto, não tecem comentários consequentes quanto ao gênero da obra, ou seja, ainda que explorem com argúcia os vários processos de ficcionalização na VA, não explicitam de que modo se extrapola a ficção manifesta numa biografia antiga.

(1994), essa argumentação estética que Filóstrato põe na boca de Apolônio dever-se-ia provavelmente à teorização estoica ligada à produção de imagens mentais. Há uma longa tradição que remonta às teorias platônica e aristotélica do conhecimento para o uso do termo *phantasía*, que é utilizado por Filóstrato em outra passagem (VI, 19). O termo aparece pela primeira vez no segundo livro da *República* (382e), em referência às pretensas aparições polimórficas dos deuses aos mortais. A discussão acerca dos meios e dos objetos da produção mimética parece igualmente evocar as teorizações platônica e aristotélica sobre poesia, pois há também no texto a vinculação entre poesia e pintura.[25] No contexto do *RomApol* ou VA, no decorrer da discussão, o personagem se refere à propriedade de a representação plástica também indicar aspectos históricos e mitológicos acerca das figuras representadas; explicita-se, então, na remessa ao escudo de Aquiles descrito por Homero, a capacidade evocadora de plasticidade da poesia enquanto tal.

A fim de verificar mais acuradamente a referência metaliterária concernente à própria prosa filostratiana, é necessário atentar para o contexto narrativo em que está inserida. O pretexto para a presente discussão foi dado pelo fato de terem visto representações plásticas indianas. Num santuário, dentro de um templo, na cidade de Taxila da Índia, contemplam, Apolônio e Dâmis, várias figurações plásticas, cuja mescla de materiais, tais como latão, prata, ouro, bronze e ferro, dispõe-se como cores, assemelhando-se a uma pintura. Numa espécie de mimese da mimese, são descritos esses painéis que narram retoricamente tanto as batalhas ocorridas entre Poro, o rei indiano

25 Watson (1994) também arrola os testemunhos de Cícero e Quintiliano, em *O orador* e na *Institutio oratoria*, acerca dessa capacidade da mente para imitar ou configurar coisas que não foram vistas: em 6.2.29, Quintiliano enuncia o termo grego *phantasía*, que corresponderia ao latino *uisiones*, consistindo na habilidade para apresentar imagens através de palavras vívidas, ou seja, aquilo a partir de que são apresentadas imagens de coisas não presentes que são trazidas diante da mente tal que parecemos vê-las com nossos olhos e tê-las diante de nós.

de então, e Alexandre, como as afecções experienciadas por eles, mormente por Poro. A essa descrição narrativa segue-se, segundo o tipo de fonte *phasín* (terceira pessoa do plural indeterminada), todo um arsenal de ditos e anedotas referentes a Poro, que complementam a imagem plástica do rei indiano. O que se pode concluir é que a refiguração desse tipo de prosa mimetiza o procedimento da poesia em sua superioridade discursiva diante das artes plásticas, mas vai além, pois pode incorporar uma série de elementos advindos de fontes históricas, etnográficas, geográficas e biográficas, que permitem ao leitor reconstruir com sua *phantasía* uma imagem mais completa do tema aludido.[26] Isso pode ser complementado pela seguinte passagem:

> Disse ele: a *phantasía* realizou tais coisas como um artesão mais sábio do que a mimese, pois esta produz o que viu, mas aquela também o que não viu, pois concebe isso em referência ao ser, e, ademais, a mimese muitas vezes é atingida pela perturbação, enquanto nada atinge a *phantasía*, que segue incólume em direção àquilo que concebeu. (VA, VI, 19, 24-29)

Quanto a essa segunda passagem, em cujo contexto estão sendo avaliadas e discutidas as imagens dos deuses, o protagonista Apolônio, em resposta ao sábio etíope, diz que a *phantasía* é um demiurgo mais sábio do que a mimese, pois essa configurará o que viu, enquanto aquela mesmo o que não viu. A seguir ele declara que a avaliação pessoal (γνώμη) registra (ἀναγράφει) e refigura (ἀνατυποῦται) de modo mais vigoroso do que a ação do artesão. Por conseguinte, a refiguração mental (*phantasía*) é similar à configuração literária proporcionada pela ação do escritor de prosa, pois esta vai além da configuração imagética das artes plásticas ao associar

26 Para uma perspectiva diferenciada de *phantasía* na VA, ver Schirren (2009). O autor relaciona a noção de *phantasía* com a possibilidade de lidar com uma leitura dupla da obra, em que várias espécies de *doxa* são aceitas e inter-relacionadas numa visão sofística da realidade.

um conteúdo discursivo[27] e, por sua vez, vai além do discurso poético, por sua maior capacidade dissertativa e especulativa. O que importa frisar dessas relações é que há a associação da imagem tanto com um enunciado discursivo quanto com sentimentos e afecções (*páthē*) que fornecem um caráter impactante e que impressiona os sentidos de ouvintes e leitores.

Em vários outros passos, referências literárias são utilizadas explicitando essa dinâmica discursiva, especialmente em citações ou alusões aos poemas homéricos.[28] Em VA IV, 7, a configuração literária do Zeus homérico é mais maravilhosa do que o Zeus plasmado por Fídias. Em IV, 16, numa cena que evoca explicitamente o relato de Ulisses nos seus diálogos com as almas dos mortos, à qual Filóstrato, por meio de vários subterfúgios, tenta conferir algum tipo de verossimilhança, Apolônio conversa com Aquiles, que lhe delega – assim como o Ulisses em *Das narrativas verdadeiras* encarrega o protagonista de levar uma carta às escondidas a Calipso – a missão de restaurar seu culto junto aos tessálios; com isso, é claro, o sábio de Tiana obtém informações, por assim dizer, "fidedignas" de fatos ligados à guerra de Tróia: corrigem-se e complementam-se Homero e os poetas, são feitas menções a seu túmulo, à versão da estadia de Helena no Egito e acerca da reputação de Palamedes. De um lado, nessa mesma passagem, acrescenta ele que seu procedimento de evocação aos mortos foi mais consciencioso que o de Ulisses; de outro

---

27 Tanto aqui no *RomApol* ou VA, consoante a perspectiva enfatizada, quanto no tratado *Do sublime* do Pseudo-Longino, há uma exposição de teoria literária que compara e confronta, como dois polos do fazer literário, *mímesis* e *phantasía*. Segundo Watson (1994), a concepção técnica de *logikē̃ phantasía*, definida em Sexto Empírico como a faculdade segundo a qual o que aparece é possível apresentar através do discurso (καθ᾽ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστιν λόγῳ παραστῆσαι (*Adv. Math.* VIII, 70), pode ser pressuposta no Pseudo-Longino, que estaria recorrendo a um termo técnico da teorização estoica, mas, ao mesmo tempo, estendendo-o para o campo da poesia e da retórica.

28 Homero é o que recebe mais citações e alusões na VA, seguido de Heródoto, Platão e Eurípides. Ver em Bowie (2009) um catálogo exaustivo de citações e alusões na VA.

lado, em IV, 19, faz uma breve menção a Alcínoo, o rei feácio que hospedou Ulisses (cena essa que Luciano evoca em *Das narrativas verdadeiras* como desencadeadora do discurso ficcional). Em VII, 22, o efeito do *lógos* de Apolônio é descrito tal qual o de Helena, que, numa cena da *Odisseia* (IV, 219), ao mesmo tempo que misturou ao vinho um *phármakon* potente para fazer esquecer as tristezas, contou um relato de caráter ameno e prazeroso para reanimar os ouvintes.[29]

Segundo o argumento aqui desenvolvido, em comparação com o *corpus* de obras aludidas, mesmo levando em conta o caráter híbrido do texto, tendo a alinhá-lo ao lado do *Romance de Esopo*, do *Romance de Alexandre*, da *Vida herodotiana de Homero*, dos cinco primeiros Atos Apócrifos dos Apóstolos e do *Romance Pseudoclementino*, como uma espécie do romance, um romance cuja estruturação – em maior ou menor escala – biográfica lhe confere uma qualidade literária distinta e uma dinâmica narrativa própria. Concluo, enfim, que a *phantasía* própria desse romance de tendência biografizante, embora análoga à do poeta, configura uma imagem narrativa que, servindo-se da inventividade de matiz ficcional, lança mão de elementos e procedimentos históricos, etnográficos e antiquários, entre outros, segundo uma esquematização biográfica do assunto, no intuito de possibilitar ao leitor o acesso à maior gama possível de sentidos que, claro, concernem também à *paideia* grega em sua finalidade pedagógica, pois, segundo o depoimento do narrador, que pode servir como guia de leitura para a obra, "proveitoso seria nem crer nem descrer em todas as coisas relatadas" (καὶ γὰρ κέρδος ἂν εἴη μήτε πιστεύειν, μήτε ἀπιστεῖν πᾶσιν) (VA, III, 45, 5).

29 Esse efeito ou *páthos* do discurso filosófico, análogo ao da poesia, é descrito igualmente por Luciano de Samósata na obra *Nigrino*.

Referências

ANDERSON, G. Philostratus on Apollonius of Tyana: the unpredictable on the unfathomable. *In*: SCHMELING, G. (org.). *The novel in the ancient world*. Boston/Leiden: Brill, 2003. p. 613-618.

BILLAULT, A. Le choix narratifs de Philostrate dans la *Vie D'Apollonios de Tyane*. *In*: DEMOEN, K.; PRAET, D. (org.). *Theios Sophistes*. Leiden/Boston: Brill, 2009. p. 3-19.

BOWIE, E. Apollonius of Tyana: tradition and reality. *ANRW*, Teil II: Principat, Bd, 16, 2, p. 1652-1699, 1978.

BOWIE, E. Philostratus: writer of fiction. *In*: MORGAN, J. R.; STONEMAN, R. *Greek fiction*: the greek novel in context. London/New York: Routledge, 1994. p. 181-199.

BOWIE, E. Quotation of earlier texts in ΤΑ ΕΣ ΤΥΑΝΕΑ ΑΠΟΛΛΩΝΙΟΝ. *In*: DEMOEN, K.; PRAET, D. (org.). *Theios Sophistes*. Leiden/Boston: Brill, 2009. p. 57-74.

BRANDÃO, J. L. *A invenção do romance*. Brasília: Editora UNB, 2005.

BRANDÃO, J. L. *A poética do hipocentauro*: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

COX, P. *Biography in Late Antiquity*: a quest for the holy man. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1983.

DZIELSKA, M. *Apollonius of Tyana in legend and history*. Translated by Piotr Piénkowski. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1986.

FILOSTRATO. Vidas de los sofistas. *In*: *Biografos griegos*. Traduciones del griggo y notas por Antônio Sanz Romanillos, José Ortiz y Sanz y José M. Riaño. Prólogo general por Juan Martin Ruiz Werner; Preâmbulos parciales por F. de P. Samaranch y J. M. Riaño. Madrid: Aguilar, 1973.

FLINTERMAN, J. J. *Power, paideiae & pythagoreanism*. Amsterdam: J. C. Gieben Publisher, 1995.

GASSINO, I. Par-delà toutes les frontières: le pseudos dans les Histoires vrais de Lucien. *In*: MESTRE, F.; GÓMEZ, P. (org.). *Lucian of Samosata, greek writer and roman citizen*. Barcelona: Publications i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2010. p. 87-98.

GROSSO, F. La vita di Apollonio di Tiana come fonte storica. *ACME*, 7, p. 333-532, 1954.

GYSELINCK, W.; DEMOEN, K. Fiction and metafiction in Philostratus' *Vita Apolonii*. *In*: DEMOEN, K.; PRAET, D. (org.). *Theios Sophistes*. Leiden/Boston: Brill, 2009. p. 95-128.

HÄGG, T. The ideal greek novel from a biographical perspective. *In*: KARLA, G. A. (org.). *Fiction on the fringe*: novelistic writing in the post--classical age. Leiden: Bril, 2009. p. 33-48.

HANSEN, W. (org.). *Ancient greek popular literature*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

HOLZBERG, N. *The ancient novel*: an introduction. London/New York: Routledge, 1995.

IPIRANGA JÚNIOR, P. Bios e hibridização: biografia cristã e pagã. *Clássica*, v. 1, São Paulo, p. 90-101, 2011.

IPIRANGA JÚNIOR, P. Cenas de amor e guerra na Ciropedia: concepções de gênero. *In*: IPIRANGA JÚNIOR, P. *et al*. (org.). *Do amor e da guerra*: um itinerário de narrativas. São Paulo: Annablume, 2014. p. 133-155.

IPIRANGA JÚNIOR, P. O romance antigo: teorização e crítica. *Eutomia*, v. 1, Recife, p. 45-65, 2015b.

IPIRANGA JÚNIOR, P. Romance apócrifo ou marginal. *In*: *Simpósio de Estudos Clássicos da USP*, 3. São Paulo: Humanitas, 2009. p. 59-78.

IPIRANGA JÚNIOR, P.; DUARTE, A. As recensões G e W da *Vida de Esopo*. *Clássica*, v. 27, São Paulo, p. 293-316, 2015a.

ISOCRATE. *Discours*. Tome II (Panégyrique – Plataïque – A Nicoclés – Nicoclés – Evagoras – Archidamas). Texte établiet traduit par George Mathieu et ÉmileBrémond. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

ISOCRATES. *Discourses*. On the peace, Aeropagiticus, Against the sophists, Antidosis, Panathenaicus (V. II).Translation by George Norlin. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1992.

JOUANNO, C. Novelistic lives and historical biographies: The *Life of Aesop* and the *Alexander Romance* as fringe novels. *In*: KARLA, G. A. (org.). *Fiction on the fringe*: novelistic writing in the post-classical age. Leiden: Bril, 2009. p. 33-48.

JOUANNO, C. *Vie d'Ésope*. Traduite et commentée par Corinne Jouanno. Paris: La Roue à Livres, 2006.

KARLA, G. A. Fictional biography vis-à-vis romance: affinity and diferentiation. *In*: _______. (org.). *Fiction on the fringe*: novelistic writing in the post-classical age. Leiden: Bril, 2009. p. 13-32.

LUCIANO. *Obras*. Traducción y notas por J. Alsina. Madrid: Editorial Gredos, 1981. 1 v.

LUCIANO. *Obras*. Traducción y notas por J. L. N. González. Madrid: Editorial Gredos, 1988. 2 v.

LUCIEN. *Oeuvres*. CUF. Paris: Les Belles Lettres, 1993.

MHEALLAIGH, K. N. Pseudo-documentarism and the limits of ancient fiction. *American Journal of Philology*, v. 129, n. 3, p. 403-431, 2008. Disponível em: http://muse.jhu.edu/journals/ajp/summary/v129/129.3.mheallaigh.html. Acesso em: 4 out. 2014.

MOMIGLIANO, A. *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

MOMIGLIANO, A. *La naissance de la biographie en Grèce Ancienne*. Traduit de l'anglais par Estelle Oudot. Strausbourg: Circé, 1991.

PAPATHOMOPOULOS, M. *Ho bios tou Aisopou*: he parallage W. Editio princeps. Athens: Ekdoseis Papadema, 1999.

PHILOSTRATUS. The life of Apollonius of Tyana. Edited by Christopher P. Jones, v. 1 (Books I-IV) and 2 (Books V-VIII). Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2005. (Loeb Classical Library n. 16 and n. 17)

PHILOSTRATUS; EUNAPIUS. *The lives of the sophists*. Translation by Wilmer Cave Wright. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 1989.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1986. (Coleção Os pensadores).

PLATÃO. *A república*. Tradução, introdução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, Banco do Nordeste, 2009.

POLO, F. P. El periplo del mar eritreo y la presencia romana en índico. *In*: PINA, F. M. *et al.* (org.). *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2010. p. 101-114.

PUECH, B. Lucius Flavius Philostratus. *In*: PUECH, B. *Orateurs et sophistes grecs dans les inscriptions d'époque impériale*. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 2002. p. 377-383.

SCHIRREN, T. Irony versus eulogy: the *Vita Apolonii* as metabiographical fiction. *In*: DEMOEN, K.; PRAET, D. (org.). *Theios sophistes*. Leiden/Boston: Brill, 2009. p. 161-186.

SILVA, S. C. *O Império Romano do sofista grego Filóstrato nas viagens da* Vida de Apolônio de Tiana *(século III d.C.)*. 2014. 401f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca. 2014.

SPEYER, W. Bücher funde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit, *Hypomnemata*, 24, Göttingen, 1970.

SWAIN, S; EDWARDS, M. J. *Portraits: biographical representation in the greek and latin literature of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

TILG, S. *Chariton of Aphrodisias and the invention of the greek love novel*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 2010.

VAN UYTANGHE, M. La *Vie d'Apollonius de Tyane* et le discour hagiographique. *In*: DEMOEN, K.; PRAET, D. (org.). *Theios Sophistes*. Leiden/ Boston: Brill, 2009. p. 335-374.

WATSON, G. The concept of "phantasia" from the late hellenistic period to early neoplatonism. *ANRW*, 36, 7, p. 4765-4811, 1994.

Bábrio e a fábula pedagógica

Maria Celeste Consolin Dezotti

Bábrio é um romano que escreveu fábulas em grego. É o reverso de Fedro, que tem nome grego e compôs fábulas em latim. São provas da nacionalidade romana de Bábrio a forma latina de seu nome[1] e os visíveis latinismos em sua obra, como as adaptações de expressões latinas para o grego e, sobretudo, o ajuste do verso coliambo à métrica latina, a qual, diferentemente da grega, exigia que, nesse verso, o último pé contivesse uma palavra acentuada na penúltima sílaba.[2] Segundo Perry (1975), essa convenção métrica não é anterior a Augusto. Por outro lado, os *Hermeneumata* de Pseudo-Dositeu, obra de 207,[3] preservam a cópia de duas fábulas de Bábrio. Tem-se, então, dois fatos que levam a enquadrar cronologicamente o poeta no século I, no mesmo século de Fedro, portanto.[4]

Até meados do século XIX, Bábrio era conhecido por menções a seu nome encontradas em autores antigos – como, por exemplo, em Aviano (século IV), que parafraseia suas fábulas e o cita em seu prefácio, ao lado de Fedro –, e por um manuscrito possivelmente também do século IV, segundo Chambry (1925, p. l), conhecido

---

1 Bábrio (em latim, Babrius) é nome genuinamente romano, segundo Perry (1965). Vaio (1980) demonstra a inviabilidade do nome Valerius Babrius, deduzido a partir de letras malformadas em certos manuscritos.

2 Ver a exposição detalhada em Perry (1975) e Facal e La Peña (1985).

3 Ressalvas à parte, todas as datas citadas neste artigo são da Era Comum.

4 Segundo Perry (1975), Fedro seria do início do século I, e Bábrio, do final desse mesmo século. Nojgaard (1967) acha estranho que Bábrio ignore Fedro.

como *Paráfrase Bodleiana*, que reúne mais de uma centena de fábulas em prosa, das quais grande parte parafraseia fábulas de Bábrio. E que sua obra era muito famosa provam seus inúmeros imitadores, sendo o mais famoso deles Inácio Diácono, do século IX, autor de fábulas condensadas em apenas uma quadra de versos iâmbicos, formato inventado por Bábrio e chamado *tetrastikhón*. Atualmente, graças a novas descobertas, conhecem-se 143 fábulas babrianas em versos, das quais 122 foram preservadas no *Codex Athous*, manuscrito do século X, que as apresenta em ordem alfabética conforme a letra inicial da primeira palavra da fábula. Outro dado importante é que elas estão agrupadas em dois livros, e cada um se abre com um prólogo, cujas referências e comentários curiosos têm provocado inúmeras suposições a respeito da pessoa e da arte de Bábrio. Vale a pena conhecê-los:[5]

Prólogo I

De homens justos era a primeira raça,
ó Branco meu filho, à qual chamam áurea,
depois dela, dizem, houve outra, argêntea;
e a terceira, seguinte, somos nós, férrea.
No tempo da áurea também os demais viventes
voz articulada possuíam e conheciam falas
tais quais nós nos dizemos uns aos outros,
e suas praças eram nos centros dos bosques.
Palestravam pinheiro e folhas de loureiro,
peixe nadador conversava com nauta amigo
e pardais se entendiam bem com o lavrador.
Tudo brotava da terra, que nada pedia em troca,

5 Nossas traduções dos prólogos e das fábulas de Bábrio seguem o texto grego estabelecido por Perry (1965).

entre mortais e deuses havia camaradagem.
Podes conferir e saber que assim eram as coisas
recorrendo a Esopo, o velho sábio que nos
comunicou fábulas em musa livre;
dessas cada uma floreei com minha bagagem
e agora vou-te expor um favo melífluo de lótus:
de acerados iambos afeminei ásperas parcelas.

Prólogo II

Fábulas, aliás, ó filho do rei Alexandre,
são invenção de antigos homens sírios,
que viveram outrora no tempo de Nino e Belo.
O primeiro, dizem, que as contou a filhos de gregos
foi o sábio Esopo; também aos líbios contou
fábulas Cibisses. Mas eu em renovada musa
apresento o mitiambo: com cabresto de ouro
equipei-o, como a um cavalo hoplita.
Tendo sido eu o primeiro a abrir passagem,
outros adentraram, e de musas mais doutas
produzem poemas semelhantes a enigmas,
versados em nada além do que eu conheço.
Eu, ao contrário, fabulo em linguagem clara,
e dos iambos os dentes não agudizo;
antes, os aguilhões eu temperei bem e amansei,
e, pela segunda vez, é para ti o canto deste livro.

Os prólogos em si constituem uma característica especial do gênero, a qual é familiar à estética helenística; neles o poeta faz a crítica de sua própria poesia, expondo seu programa poético e comentando aspectos da produção e da recepção de seus textos. Bábrio reivindica

para si o pioneirismo na composição de fábulas esópicas em versos, que foram imitadas por seguidores (II, v. 9-1); enquanto Esopo divulgava suas fábulas "em musa livre" (I, v. 16), isto é, em prosa, Bábrio diz ter renovado o gênero (II, v. 6), que ele nomeia *mitiambo* (II, v. 7), pois fabula (*mythiázomai*, v. 13) em versos iâmbicos. "Fabular" é neologismo forjado por Bábrio, bem como "mitiambo", com que ele rotula, segundo Hawkins (2014), uma combinatória já praticada por Calímaco, de quem se conhecem dois fragmentos de fábulas em iambos coxos (*skázontes*) ou coliambo, o mesmo verso usado por Bábrio.[6]

Todos os cinco livros de fábulas de Fedro também são precedidos de prólogos, e, para este estudo, vale reter a sua preocupação em determinar, para cada um, um destinatário: ele é pressuposto como um leitor qualquer, indeterminado (*quis*, v. 5) no primeiro prólogo; no segundo, é nomeado em seu papel de leitor (*lector*, v. 11); no terceiro o poeta se dirige a Eutico (*Eutychus*, v. 2), leitor adulto, que tem compromissos e esposa (*negotiis*, v. 2; *uxori*, v. 12); o quarto prólogo informa que o destinatário é o escritor Particulão (v. 10), já interessado em fábulas e que teria citado versos do poeta em seus próprios textos (v. 18); por fim, o quinto prólogo retoma a figura do leitor indeterminado, conforme indica a desinência de segunda pessoa da forma imperativa *scito* ("fica sabendo", v. 3). Tais prólogos mostram que Fedro mantém o entendimento tradicional de que a fábula é um gênero discursivo para adultos. E se ele teve acesso à matéria esópica por meio de fábulas que circulavam oralmente ou por meio da coleção organizada por Demétrio de Falero (a primeira de que se tem notícia), vale ressaltar que mesmo essa coleção, segundo Perry (1962), era destinada a leitores adultos.

---

6 Coliambo, o iambo coxo, é assim chamado porque substituía por uma sílaba longa a última breve do último pé, quebrando, assim, o compasso (˘_ ˘_ | ˘_ ˘_ | ˘_ _ _). Sobre a fábula calimaqueana em Bábrio e a relação da fábula com o iambo, ver Hawkins (2014).

Os dois prólogos de Bábrio também apresentam destinatários: no primeiro, o poeta se dirige a "Branco" (ὦ Βράγχε, v. 2), e no segundo, ao "filho do rei Alexandre" (ὦ παῖ βασιλέως Ἀλεξάνδρου, v. 1).

A primeira questão que eles suscitam diz respeito à identidade desse "rei Alexandre". Uma vez aceito que Bábrio viveu no século I, a única referência conhecida a um rei Alexandre dessa época é a de Flávio Josefo, que, em *Antiguidades judaicas* (18.140)[7] fala de um Alexandre, judeu, tornado rei da Cilícia pelo imperador Vespasiano, e cujos descendentes teriam trocado o judaísmo pelas tradições gregas. Tal menção é oportuna, porque se encaixa bem com outras informações desses prólogos. A partir daí, deduz-se que Bábrio, poeta de sólida formação intelectual,[8] tenha vivido na corte desse rei como tutor, profissional valioso para a uma família não grega empenhada em helenizar-se. A estadia do poeta na Cilícia, região da Síria, também favorece o entendimento da surpreendente afirmativa do Prólogo II (v. 2-3) sobre a invenção da fábula pelos antigos sírios, fato confirmado pelas pesquisas a respeito do berço oriental do gênero.[9]

Dessa primeira, deriva-se outra: Branco e o filho do rei Alexandre seriam a mesma pessoa? Muitos estudiosos, como Rutherford (1883) e Perry (1975), não veem evidências para essa identificação, pois consideram que o segundo livro de fábulas teria sido composto muitos anos depois do primeiro, haja vista a menção que o poeta faz no Prólogo II (v. 10-12) a imitadores de seus versos. Na tentativa

7 Observação formulada por Lachmann em sua edição de Bábrio de 1845, segundo Perry (1975), desde então sempre citada nos estudos sobre a identidade do fabulista.

8 No Prólogo I (v. 17), o poeta menciona a sua "bagagem" (ἐμῇ μνήμῃ), usada para "florear" (ἀνθίσας) as fábulas. De fato, estudos que examinam os intertextos de Bábrio apontam seus conhecimentos não só de literatura grega, mas também de textos hebraicos, como a *Septuaginta*, e de fábulas babilônicas (Perry, 1975). O contato com a literatura oriental leva Perry (1975) a supor que Bábrio era muito provavelmente um italiano helenizado que morava na Síria ou em alguma região próxima da Ásia Menor. Luzzatto (1985) cita vários intertextos da *Septuaginta* em Bábrio.

9 Ver a esse respeito Perry (1988).

de conciliar as informações, Facal e La Peña (1985, p. 290) aventam a hipótese de que os prólogos fariam referência a dois filhos do rei Alexandre, – um deles chamado Branco –, e Bábrio teria sido, em momentos subsequentes, tutor de ambos. Contudo, a tendência atual é considerar que "Branco" é o "filho do rei Alexandre", em conformidade com Laura Gibbs (2002) e Hawkins (2014).

De fato, o ponto crucial que orienta os diferentes posicionamentos é a expressão *ek deutérou* no início do último verso do segundo prólogo: "ἐκ δευτέρου σοι τήνδε βίβλον ἀείδω" (v. 16). Em geral os tradutores a interpretam vinculando-a a *tḗnde bíblon* "este livro", e nas traduções ela forma o sintagma "este segundo livro".[10] Esse entendimento encontra amparo em Rutherford (1883, p. 104), para quem o referido verso "pode ser tomado no sentido de que o presente proêmio é o destinado a uma nova edição, e não a um novo livro, mas esta última alternativa está provavelmente correta". Contudo, as ocorrências dessa expressão, bastante corriqueira em textos do século I em diante, mostram que ela tem um valor temporal que incide sobre o verbo da frase,[11] tal qual exemplifica o final da fábula 95 (v. 101-102) do mesmo Bábrio:

ποίην δ'ἔμελλε καρδίην ἔχειν, ἥτις
ἐκ δευτέρου λεόντος ἦλθεν εἰς οἴκους;

que espécie de coração iria ter, quem
veio *pela segunda vez* à casa de um leão?

10 Ver Lévèque (1890, p. 167): "dans ce deuxième livre que je compose pour toi"; Perry (1975, p. 141): "Such is this second book, which I compose for you"; Facal e La Peña (1985, p. 362): "para ofrecerte a ti este segundo libro".

11 A expressão é comum no Novo Testamento (Marcos 14.72; Mateus 26.42; João 9.24; Atos 10.15; 11.9; Paulo Ep. aos Heb. 9.28) e mesmo em fábulas esópicas em prosa; Ver 86 e 296 da edição de Chambry (1925).

Entendendo com esse valor também a ocorrência do Prólogo II, o verso deve ser entendido assim: "pela segunda vez" o poeta apresenta para "o filho do rei Alexandre" as suas fábulas. Desse modo, infere-se que já teria havido uma primeira vez, qual seja, a vez em que o poeta lhe apresentou o conjunto de fábulas precedido do Prólogo I. Conforme esse entendimento, não há dúvida de que "Branco" e o "filho do rei Alexandre" são a mesma pessoa. Ou seja, Bábrio destinou suas fábulas a um príncipe.

A destinação de fábulas à realeza não é novidade na literatura grega: é prática inaugurada por Hesíodo, que, em *Os trabalhos e os dias* (vv. 207-211), introduz o uso da fábula na literatura grega e, portanto, na literatura ocidental, destinando a reis (*basileûs[i]*, v. 202) a fábula do rouxinol e do falcão. E Hesíodo é, segundo Hunter (2014), um dos principais intertextos de Bábrio, a começar pela citação do mito das raças no início do Prólogo I (vv. 1-4). Isso posto, é o momento de investigar elementos textuais que forneçam mais características desse príncipe.

Vale destacar nos prólogos os substantivos *téknon* e *paîs*, que Bábrio usa para referir-se ao príncipe bem como aos destinatários da fábula esópica, tomada aqui no mais amplo sentido de "fábula que narra matéria esópica", que abriga também a fábula babriana, uma vez que o poeta cita nominalmente Esopo em seus prólogos (I, v. 15 e II, v. 5).

Téknon é forma vocativa adjunta a Branco no Prólogo I (ὦ Βράγχε τέκνον, v. 2). Cognato do verbo *tíkto*, "parir", *téknon* é substantivo neutro que significa literalmente "cria", "filhote", usado para referir-se à "criança" na condição de filho. Contudo, na linguagem afetiva podia ser usado, sobretudo no vocativo singular, por uma pessoa mais velha dirigindo-se a alguém mais novo, independentemente de vínculos genéticos. Esse emprego é corriqueiro em Homero: por exemplo, na *Odisseia* (III, 184), Nestor chama Telêmaco de *phíle téknon* "caro jovem", na tradução de Donaldo Schüler, e "querido

filho", na de Frederico Lourenço. É com esse valor afetivo que Bábrio emprega o termo ao se referir a Branco.

Paîs ocorre duas vezes no Prólogo II: o vocativo *pai*, "filho" (παῖ, v. 1), no sintagma "ó filho do rei Alexandre"; e o dativo plural *paisín*, "filhos" (παισίν, v. 4), no sintagma "para os filhos dos helenos". O sentido primeiro de *paîs* também é, como *téknon*, "criança", mas o recorte semântico, nesse caso, é a faixa etária. A palavra pode referir-se à criança em geral e também à criança na condição de filho ou filha. Como o recorte é a idade, denomina a criança enquanto indivíduo sob tutela, o que explica seu uso para referir-se também a escravos e de qualquer idade. Em Bábrio, o vocativo *paî* (v. 1) condensa os dois sentidos: refere-se a uma "criança", portanto não adulto, que ao mesmo tempo é o "filho" do rei. Já o dativo *paisín* (v. 4), visto que ocorre no sintagma *paisìn hellḗnōn* "a filhos dos gregos", pode ser entendido de duas maneiras: ou se toma a expressão como perífrase, entendendo--se "filhos dos gregos" como "gregos", tal qual é usada por Ésquilo em *Persas* (ὦ παῖδες Ἑλλήνων, v. 402); ou se entende *paisín* como "crianças" no sentido geral, e, nesse caso, "às crianças dos gregos" valeria o mesmo que "crianças gregas". As duas interpretações são adotadas por tradutores de Bábrio: Abele Vilemain (1844), que verteu Bábrio para o latim, traduz a referida expressão por *Graecorum filiis*, "para os filhos dos gregos", optando pela informação etária, uma vez que a palavra latina *filius* não ocorre em perífrases como a grega *paîs*; Eugéne Lévèque (1890), por sua vez, prefere traduzi-la por "aux Grecques", entendendo-a como perífrase e anulando o recorte etário.

Contudo, parece evidente, nesse Prólogo II, uma ambiência, um contexto que favorece a interpretação de *paîs* como "criança" de certa faixa etária nas duas ocorrências. Atente-se para a contaminação de sentidos que se instaura entre "filho do rei Alexandre" e "filhos dos helenos". Se o fabulista estabelece com o filho do rei Alexandre uma relação de educador/educando, reforçada pela carga semântica do termo *téknon* usado no Prólogo I, é forçoso que vejamos reiterada

essa relação na passagem em que ele afirma ter sido Esopo o primeiro a contar fábulas para "os filhos dos helenos". Essa interpretação permite que se entenda "filhos dos helenos" como "crianças dos helenos".

Rutherford (1883) é categórico: os coliambos de Bábrio eram destinados a uma criança ("*a child*"). E interpreta os versos 10-13 do Prólogo II como esclarecimento de Bábrio sobre a adequação do nível da linguagem de suas fábulas à compreensão de uma criança, ao contrário de seus imitadores, que produziam textos muito elaborados, verdadeiros enigmas para leitores ainda imaturos e despreparados. Sem dúvida essa adequação explica por que suas fábulas se tornaram material didático nas escolas. Um documento importante desse uso são as *Tabulae ceratae Assendelftianae*, datadas do século III, um conjunto de sete tabuinhas de madeira (recobertas de cera e usadas como caderno) encontradas em Palmira, na Síria, nas quais estão copiadas nove fábulas de Bábrio; segundo Hesseling (1892, p. 299), elas registram exercícios escolares de um menino que certamente falava o aramaico e aprendia o grego como segunda língua. Outro documento interessante, também de natureza escolar, é o *Papiro Amherst 26*; datado do período de transição do século III para o IV, ele contém, segundo Adams (2003), excertos de fábulas de Bábrio traduzidas para o latim, realizadas por um aluno grego aprendiz de latim como segunda língua. A par dessas anotações discentes, há também fábulas documentadas em material pedagógico de docente: Pseudo-Dositeu, mencionado no início deste estudo, era professor, e seus *Hermeneumata*, que incluem fábulas de Bábrio, consistem em uma antologia de textos curtos gregos e latinos organizada para o ensino.

O uso de fábulas na formação escolar infantil já era recomendação de Quintiliano, no século I. Em sua *Instituição oratória*, obra do final do primeiro século, ele enfatiza a importância de começar-se a educação de crianças romanas com a prática de falar e escrever em grego (I.1.12) e, mais à frente, recomenda o trabalho com fábulas no

primeiro estágio da educação escolar: "Logo após as histórias contadas pelas jovens nutrizes, as crianças devem aprender a contar fábulas de Esopo" (I.9.2). Com base em tais recomendações, Perry (1975) considera provável que Quintiliano tivesse em mente fábulas esópicas escritas em versos gregos, muito possivelmente as de Bábrio.

Bábrio parece atender à recomendação do retor latino, com o qual parece estar em sintonia, sobretudo quando vemos Quintiliano (II.2.4) aconselhar que o mestre, "portanto, antes de tudo, adote o ânimo de pai para com seus alunos" (*sumat igitur ante omnia parentis erga discipulos suos animum*). Pois no Prólogo I, quando Bábrio chama o menino Branco de *téknon*, o que ele faz é exatamente deixar assinalada essa relação afetiva paternal. Não se quer dizer com isso que o fabulista tenha conhecido Quintiliano ou sua obra, mas, sim, que ele estava atento às reflexões pedagógicas que avultavam em sua época. Nesse contexto, que Bábrio tenha sido realmente preceptor de algum príncipe é irrelevante. O que importa notar é que seus prólogos instituem um discurso que articula a relação entre um educador e um educando, abonada por uma diferença de idade e de experiência entre eles. Não devemos afastar a possibilidade de todos esses elementos, para os quais se tentam encontrar correspondentes históricos adequados, constituírem um quadro ficcional criado pelo poeta para contextualizar, pedagogicamente, suas fábulas. Hawkins (2014) raciocina nessa linha observando que Branco e Alexandre podem não ser figuras históricas, mas ao mesmo tempo não resiste à tentação de identificá-las ao menos com figuras míticas: Branco poderia ser o nome de um vidente de Mileto e filho mítico de Apolo, mencionado por Calímaco no iambo 2, que, a propósito, tem características de fábula, narrando uma disputa entre o loureiro e a oliveira; e o segundo livro poderia ter sido destinado a "um fictício filho de Alexandre o Grande". A nosso ver, é possível ampliar mais o grau de ficcionalidade desses destinatários: ao atribuir o nome "Branco" para o seu jovem destinatário do Prólogo I, Bábrio pode ter feito uma

homenagem a Calímaco, mas sem considerar o adivinho milesiano, que era adulto. Por sua vez, o "Alexandre" do Prólogo II também pode representar um nome arquetípico de rei, já que "Alexandre", como bem observa Passerat (1850), tornou-se cognome adotado por reis da dinastia dos Ptolomeus.[12]

Seja como for, importa notar que Bábrio cria expedientes que constroem um contexto pedagógico para a fábula e que essa característica responde em grande parte pela ampla aceitação que sua obra alcançou.

Por outro lado, esse mesmo sucesso responde pela impossibilidade, até o momento, de recuperação do formato original de seus livros, que, a deduzir-se das paráfrases conhecidas, abrigariam aproximadamente duzentas fábulas. Acontece que os manuscritos sofreram constante intervenção, tanto da parte de editores quanto da parte de professores e alunos. Um evidente indício de intervenção é o atual arranjo das fábulas em ordem alfabética de modo tal que a ordenação iniciada no Livro I tem continuidade no Livro II. Essa é a disposição das 122 fábulas do manuscrito do monte Atos: na primeira parte estão fábulas de alfa a lambda; na segunda, as de mi até ômicron, tendo-se perdido as demais fábulas que completariam o alfabeto. Nas edições atuais de Bábrio, outras fábulas, oriundas de outras fontes, são acrescidas nesse Livro II, fora da ordem alfabética. Assim, não há como saber quais fábulas integrariam originalmente cada livro.

O agrupamento das fábulas no Codex Athous em dois livros não parece ter sido feito aleatoriamente. É o que mostra a composição da primeira parte, que ao compilar as fábulas de alfa a lambda mantém juntas no mesmo bloco todas as fábulas de leão. E, decerto, não seria por acaso que a primeira fábula do livro, embora comece com a

---

12 Champlin (2005) defende que a identidade de Fedro como ex-escravo também é ficcional. Na verdade, afirma ele, o fabulista latino "Era um membro da elite romana mascarado de homem do povo" (Champlin, 2005, p. 117).

palavra *ánthrōpos*, narra uma história de leão. O que se vê concretizado nesse arranjo é um plano de amarração das duas pontas: na prática, o Livro I começa e termina com fábulas de leão.

Dentre as 107 fábulas do Livro I, o leão atua como personagem em 14, citadas a seguir por seus números acompanhados de títulos forjados para facilitar a identificação de cada uma: 1 – "O leão e o arqueiro"; 44 – "O leão e os três touros"; 67 – "O leão e o onagro"; 82 – "O leão que dormia e o rato"; 90 – "O leão furioso"; 95 – "O leão, a raposa e a corça"; 97 – "O leão e o touro"; 98 – "O leão apaixonado"; 99 – "O leão e a águia"; 102 – "O bom rei leão"; 103 – "O leão e a raposa"; 105 – "O leão e o lobo"; 106 – "O leão aristocrata"; e 107 – "O leão e o rato".[13] Nelas o leão vive as mais diversas situações, mostrando suas várias facetas. A maioria delas traz apenas a narrativa, não acompanhada de texto moral. Nesses casos, deixa-se ao leitor a tarefa de interpretar a fábula e depreender a mensagem que se pretende comunicar. Em muitos casos as próprias narrativas finalizam com um endomítio, um ensinamento formulado pelo próprio narrador ou por uma personagem. Por exemplo, na fábula 99, a águia propõe sociedade ao leão, que acha boa a ideia, mas pede que ela deixe, como garantia, as suas duas asas; e ele se justifica: "Como confiar em tua amizade se não ficas comigo?" (v. 5).

Quem está sempre por perto do leão é a raposa ardilosa. Ela lhe é "caríssima" (*philtátē*, 103, v. 13), sua "conselheira para tudo" (95, v. 30), cuja astúcia está sempre às ordens dele, quantas vezes forem necessárias.

Mas o leão, conhecendo muito bem o caráter da amiga raposa, sabe que deve confiar nela, mas sempre desconfiando. É o que mostra a fábula 1:

---

13 No Livro I o leão é apenas mencionado nas fábulas 91, "O touro e o bode"; 92, "O caçador e as pegadas do leão"; e 101, "O lobo chamado 'leão'". Também o é no Livro II, nas fábulas 136, "O filho único e o leão desenhado", e 139, "O burro em pele de leão".

Um homem foi à montanha para caçar;
era destro no disparo de flecha. Em debandada
os bichos todos corriam em fuga amedrontados.
Apenas um leão teve a ousadia de provocá-lo
para um combate. "Espera, não te afobes", disse-lhe 5
o homem, "nem sejas esperançoso de vitória.
Primeiro depara meu mensageiro e então vais saber
o que hás de fazer." Em seguida dispara a flecha,
a pouca distância apartado. Nisso o dardo se alojou
na barriga flácida do leão. E o leão sentiu medo, 10
já ia fugir para a solidão dos vales frondosos,
quando uma raposa, postada não longe dali,
pôs-se a exortá-lo a criar coragem e ficar firme.
"Você não vai me desviar", diz ele, "nem vem com treta!
pois se um mensageiro amargo assim ele despacha, 15
já dá para ver como ele é temível pessoalmente!"

O leão, por sua vez, também é ardiloso. Na fábula 97, forja uma cilada para jantar um touro, fingindo que ia "oferecer sacrifício para a mãe dos deuses" (v. 2). Na fábula 44, usa artimanhas para desfazer a união entre três touros e, assim, poder devorá-los um a um. O texto moral segue a narrativa, em forma de epimítio, e avalia o comportamento dos touros como exemplo negativo: "Se teu maior desejo é viver livre de ameaças,/ desconfia dos inimigos, mas os amigos preserva sempre." (44, vv. 7-8).

O embate entre a astúcia do leão e a da raposa se dá na fábula 103: velho e com muita dificuldade para caçar, o leão se acomoda no fundo da toca e, fingindo-se doente, fica largado no chão e passa a falar com voz fraca. Desse modo ele ia devorando todos os animais que entravam na toca para visitá-lo. Mas

a raposa sabida suspeitou e afastada
mantendo-se perguntou: “Rei, como estás?”
Ele disse: “Salve! animal queridíssimo!
por que não te achegas? por que me olhas de longe?
Vem aqui, doçura, e com tuas variadas histórias 15
me dê conforto, pois estou perto do fim.”
“Desejo-te saúde”, ela diz, “eu me vou, perdoe-me”;
Meu embaraço são essas inúmeras pegadas de feras
e não podes me mostrar nenhuma delas saindo.”
Venturoso aquele que não se adianta em tomar a frente; 20
em vez, ele mesmo aprende com os insucessos alheios.

(103, v. 11-21)

Nojgaard (1967) observa que nas fábulas de leão o poeta usa recursos para reforçar a humanização dos bichos. Anteriormente mencionamos um leão com preocupações religiosas (na fábula 97). A fábula 106 traz um leão que decide levar vida requintada de aristocrata, selecionando as amizades e oferecendo aos hóspedes banquetes diários nos quais as carnes servidas eram caçadas pelo próprio leão! Por certo a caçada acontecia conforme o exposto na fábula 67: leão e onagro se associam e vão à caça, mas, na hora da divisão dos despojos,

o leão faz a partilha e dispõe três partes;
“essa primeira”, diz, “eu próprio vou pegar, 5
pois sou rei; e vou pegar também aquela
como sócio com direitos iguais; e essa terceira
vai ser a tua desgraça se não quiseres fugir.”
Mede a ti mesmo. Para empresa alguma, com homem
mais poderoso que tu, não te juntes nem te associes. 10

(67, vv. 4-10)

Nas fábulas de Bábrio, o leão não é apenas o animal mais forte; ele é literalmente "rei": ele próprio reivindica a realeza dizendo "sou rei" (*basileús eimi,* 67, v. 6); ele é "o que exerce domínio [*dynasteúōn*] sobre todos os animais" (82, v. 5); a raposa o chama "rei" (*basileû*, 103, v. 21); em 102, fala-se de um tempo em que o leão "reinava" (*ebasíleuen*, v. 1) e de sua "soberania" (*dynasteía,* v. 4). Nesse recorte de leão-rei, os ensinamentos das fábulas adquirem outra dimensão, especialmente por se destinarem ao filho de um rei.

Sob esse aspecto, a fábula 98 é preciosa: o leão se apaixona por uma bela mocinha e vai pedi-la em casamento; o pai, ancião esperto (*gérontos andròs poikílou* v. 18), aprova o pedido, afinal o pretendente é "soberano e leão" (*dynastès kaì léon,* v. 5); mas impõe condições: a fera deve se despojar dos dentes e das garras terríveis. O leão acede a todas as exigências e em seguida é espancado e apedrejado pelos parentes da mocinha. Mas antes de morrer, aprendeu (*didakhtheís*) que "não combina a paixão/ de humanos por leões ou de leões por seres humanos." (vv. 19-20). Essa lição, em endomítio, é formulada pelo narrador como fecho da narrativa. Além do endomítio, essa fábula traz ainda um epimítio (vv. 20-21), que Perry (1975, p. 126) põe entre colchetes para indicar que o considera um acréscimo anônimo:[14] "[A própria pessoa não se dá conta de que faz mal a si mesma,/ quando corre participar de coisas para as quais não nasceu.]".

Ressalte-se que a dominação leonina é sinônimo de tirania, como se vê na fábula 95, a mais longa das fábulas esópicas. São 102 versos, em que Bábrio mostra a inesgotável matreirice da raposa para persuadir uma corça a voltar à toca do leão, o qual, na primeira vez, já lhe dera mostras de seu agressivo apetite. Na segunda tentativa, o leão se dá bem e, sob o olhar da raposa, devora a corça que ele

14 A originalidade dos epimítios é matéria de infindável debate entre os especialistas. Rutherford (1883) e Crusius (1897) consideraram espúrios todos os epimítios em verso ou em prosa conservados nos manuscritos. Perry (1975) elimina os epimítios em prosa e coloca entre colchetes alguns em versos, os que considera acréscimos ao texto original.

tanto cobiçava. Enquanto ia roendo os ossos, o coração da corça cai no chão e a raposa depressa o apanha para si, como paga do esforço despendido. E quando o rei, ao dar pela falta do coração, pergunta à raposa se ela o tinha visto, ouve como resposta os versos que constituem o endomítio (vv. 101-102) da fábula, já citados anteriormente. Nessa fábula, é significativa a quantidade de nomes e verbos da esfera da "dominação": a raposa diz à corça que o leão estava considerando "quem depois dele iria exercer sobre as feras a tirania" (*tyrannḗsei*, v. 16; *tyrannein*, v. 20); no verso 25 ocorre a forma *anássein*, "imperar"; a certa altura, a corça dispensa a raposa mandando-a buscar "reis", *basileîs,* em outra parte (v. 65); se a corça não aceitasse o desígnio do leão, este poderia instituir o lobo como "rei" (*basilē̂*, v. 78), o que seria, segundo a raposa, uma lástima, pois viveriam todos submissos a um "implacável déspota" (*poneroû despótou,* v. 79); é direito do governante "escravizar" (*douleúein*) os súditos (v. 84); ao aceitar o posto do leão, a corça iria "ser senhora" (*kyríēn*, v. 86) de todos os animais. Essa variedade lexical caracteriza a autoridade do rei como prepotência, como desmando.

O rei leão é terrível. A fábula 90 mostra o pavor tomando conta dos animais quando o leão enlouquece:

> Um leão enfureceu-se. Então o enho, ao vê-lo
> de dentro da floresta disse: "Estamos desgraçados!
> O que será que esse desvairado não vai fazer,
> se mesmo equilibrado ele é insuportável?"[15]

Desse quadro tirânico, a fábula 102 destoa ao apresentar um leão-rei bonachão:

---

15 Enquanto a fábula 95 é um *epýllion*, uma miniépica, a 90 é uma minifábula em quatro versos, conhecida como *tetrastikhón*. Constituem experimentos estéticos de Bábrio.

> Havia um leão-rei que não era agressivo
> nem cruel e não curtia nenhuma violência,
> antes, era gentil e justo, tal um homem.
> E dizem que no tempo de seu reinado
> ocorria uma reunião dos animais da selva, 5
> para tomar e dar satisfações uns aos outros.
> E quando todos haviam acertado suas contas,
> lobo com carneiro, pantera com cabrito montês,
> tigre com veado, e todos estavam em paz,
> a lebre arisca falou: "Mas há muito que eu vivia 10
> sempre pedindo um dia como esse, em que
> os fracos seriam o terror dos violentos."

A última fábula (107) do Livro I narra a história do rato que salvou o leão:

> Um leão caçou um rato e ia jantá-lo
> quando, perto do fim, o pobre ladrão fura-paredes
> tais palavras pôs-se a murmurar, suplicando:
> "O que te convém é veados e touros chifrudos
> caçar e encher a pança com a carne deles. 5
> Um rato de janta não é o bastante nem para
> a ponta de teus lábios. Vamos, suplico, poupa-me.
> Sou pequenino mas vou te pagar esse favor."
> Entre risos a fera deixou que vivesse o suplicante.
> E quando caiu nas mãos de rapazotes que caçavam, 10
> foi apanhado na rede e, abatido, acabou preso.
> Então o rato sorrateiro saltou de um buraco,
> e com os minúsculos dentes serrando o nó firme,
> soltou o leão. Salvando-o, retribuiu-lhe
> justa paga por contemplar a luz. 15

[A fábula é clara para homens de bom senso:
salvar os pobres e sempre contar com eles,
se um rato salvou até um leão preso no laço.]

A primeira e a última fábula do Livro I mostram o leão em apuros, vítima de um predador mais forte, o caçador. E enquanto a primeira mostrava um rei leão que não confiava cegamente nos conselhos da ministra raposa, a última o ensina a ser generoso com os mais humildes, dos quais sua sobrevivência também depende.

Bábrio reitera sua postura pedagógica, exposta nos prólogos, também nos textos das fábulas, como revelam os epimítios das fábulas 18 e 74, sobre os quais, vale anotar, segundo Vaio (2001, p. 45), não pesa nenhuma desconfiança quanto à originalidade:

a fábula está dizendo: "Preza a gentileza, filho (*paî)*!
conseguirás mais recorrendo à persuasão do que à força."

(18, vv. 15-16)

é por isso, Branco, que todo velho é rabugento,
e só faz festa para aquele que lhe dá o alimento,
mas está sempre latindo, e não se alegra com estranhos.

(74, vv. 15-17)

No primeiro, ele usa o vocativo *paî*, "filho", que vimos no Prólogo II; no segundo, reaparece o vocativo *Bránkhe*, "Branco", dirigindo-se, portanto, ao mesmo destinatário mencionado no Prólogo I. Desse modo, vê-se que o poeta mantém, ao longo da exposição das fábulas, o mesmo quadro comunicativo estabelecido nos dois prólogos, como se fosse uma sessão de contação de fábulas. Em muitos epimítios, o narrador formula o texto moral dirigindo-se a um interlocutor,

pressuposto nas desinências verbais de segunda pessoa, como ilustram os já citados epimítios das fábulas 44 e 67. Ainda que não se tenha a contraparte do ouvinte, a presença dele no contexto comunicativo está sob permanente controle do narrador.

Esse narrador, por sua vez, faz questão de assumir o papel de mestre, impondo-se com um "eu" revestido de autoridade e de experiência, como se vê neste epimítio:

> Por isso, minha impressão [*moi dokoûsi*] é que as desgraças de outrem
> [o homem] olha com rigor, mas ignora as de sua casa.
>
> (66, vv. 7-8)

Em outros, associa-se retoricamente ao interlocutor, usando formas do pronome "nós":

> Daí decorre que é bom nós [*hemâs*] aprendermos isto:
> não enviar aos deuses preces impensadas
> motivadas por um desgosto passageiro.
>
> (23, vv. 8-10)

> Quando estiveres avaliando os teus próprios compromissos,
> não contes precocemente com nenhuma garantia,
> mas não descartes nada e nem desanimes; tanto
> assim que às vezes as certezas nos [*hemâs*] decepcionam.
>
> (43, vv. 16-19)

O epimítio mais curioso é o da fábula 57, uma narrativa etiológica que visa explicar por que os árabes são trambiqueiros. Nele o narrador se apresenta como testemunha da verdade de seu ensinamento:

Daí decorre – sei por experiência [*epeiráthēn*] – que os árabes são
mentirosos e impostores, e sobre a língua deles
não pousa nenhuma palavra verdadeira.

(57, vv. 12-14)

Os epimítios não originais tendem, de certo modo, a manter tais características, preservando o quadro comunicativo original. Por exemplo, o da fábula 72 apresenta o vocativo *paî* ("filho"):
[Ó filho, adorna-te com os adornos que tens em casa;
pois os alheios, se te enfeitam, te deixam na mão.]

(72, vv. 23-24)

Entre todos esses, porém, destaca-se o da fábula 59, a qual narra uma competição entre Zeus, Posidão, Atena, para ver quem deles fabricaria o mais belo artefato. Mas como designaram para juiz o deus Momo, não houve vencedor, pois o juiz pôs defeito em todos os concorrentes. A seguir vem o epimítio:

[Então, o que diz a narrativa da fábula?
Intenta criar algo, mas que a inveja não seja o juiz!
Nada é inteiramente do agrado de um criticante.]

(59, vv. 16-18)

Ao reproduzir uma pergunta característica da prática docente, a frase introdutória do epimítio – *Tí oûn ho mŷthós phesin en diegḗsei?* (v. 16) – cai como uma luva em fábulas destinadas à sala de aula.

O que pretendemos mostrar neste estudo é que Bábrio abre caminho para a criação de uma tipologia textual que resultou no que hoje denominamos literatura infanto-juvenil. E que essa novidade esteja

vinculada à fábula é algo a assinalar, pois esse gênero, desde então, passa a se ver impregnado dessa marca "infantil", da qual nunca mais vai se livrar.

Referências

ADAMS, J. N. The latin of a learner (P. Amh. II.26): a case study. *Bilingualism and the latin language*. Cambridge: Cambridge Univiversity Press, 2003. p. 725-750.

BABRIUS. *Fables*. Translated by Ben Edwin Perry. Harvard: Harvard University Press,1965.

CHAMBRY, E. *Ésope*: fables. Editio minor. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

CHAMPLIN, E. Phaedrus the Fabulous. *The Journal of Roman Studies*, v. 95, p. 97-123, 2005.

CRUSIUS, O. *Babrii Fabulae Aesopeae*. Editio minor. Leipsig: Teubner, 1897.

ÉSQUILO. *Persas*: tragédias. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

FACAL, J. L.; LA PEÑA, P. B. *Fábulas de Esopo*. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio. Madrid: Gredos, 1985.

GIBBS, L. *Aesop's fables*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HAWKINS, T. *Iambos* denied: Babrius' *Mythiambi*. *In*: _______. *Iambic poetics in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 87-141.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de A. R. Moura. Curitiba: Segesta, 2012.

HESSELING, D. C. On waxen tablets with fables of Babrius (*Tabulae Ceratae Assendelftianae*). *The Journal of Hellenic Studies,* v. 13, p. 293-314, 1892-1893.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de D. Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2007. 1 v.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de F. Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2011.

HUNTER, R. Aesop and Hesiod. *In*: _______. *Hesiodic voices*: studies in the ancient reception of Hesiod's *Works and days*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. p. 227-281.

LÉVÈQUE, E. *Les fables ésopiques de Babrios*. Paris: Bélin, 1890.

LUZZATTO, M. J. Fra poesia e retorica: la clausola del "coliambo" di Babrio. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, v. 19, n. 1, p. 97-127, 1985.

NOJGAARD, M. *La fable antique*. Kopenhagen: Arnold Busck, 1964-1967. 2 v.

PASSERAT, M. L. *Fables de Babrius en vers choliambes*. Paris: Dezobry et Magdelaine, 1850.

PERRY, B. E. Demetrius of Phalerum and the aesopic fables. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 93, p. 287-346, 1962.

PERRY, B. E. *Babrius and Phaedrus*. London: Heinemann, 1975.

PERRY, B. E. Fable. *In*: CARNES, P. (org.). *Proverbia in fibula*: essays on the relationship of the fable and the proverb. Bern: Peter Lang, 1988. p. 65-116.

PHAEDRUS. *Fables*. Babrius and Phaedrus. B. E. Perry. London: Heinemann, 1965.

QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Par J. Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1975-1976.

RUTHERFORD, W. G. *Mithiambics of Babrius*. London: Macmillan, 1883.

VAIO, J. New non-evidence for the name of Babrius. *Emérita*, v. 41, n. 1, p. 1-3, 1980.

VAIO, J. *The mythiambi of Babrius*: notes on the constitution of the text. Zürich: Hildesheim; New York: Olms, 2001.

VILEMAIN, A. *Babrii fabulae iambicae*. Paris: Didot, 1844.

Percursos mitográficos em busca de fontes para uma *Biblioteca*

Luciene Lages

Introdução

Entre os autores que figuram na longa lista dos que escreveram obras em língua grega durante o Império Romano, encontramos um certo Apolodoro, que teria composto uma obra mitográfica intitulada *Biblioteca*. A composição é apontada como a mais completa catalogação de mitos gregos que chegou até nós, porque procura abarcar a maior quantidade de relatos míticos registrados até então. Desse modo, é comumente apontada como o melhor exemplo do gênero, seja pela grande quantidade de mitos elencados, seja pela variedade das versões registradas. Dito isso, o desafio da abordagem que nos coube aqui não diminui: falar de uma obra que recebeu o título tardiamente e de um autor de que não se tem certeza quanto ao nome, lugar e data de nascimento.[1]

De qualquer modo, os estudos a respeito do mitógrafo e da obra têm pouco a pouco elucidado um ou outro aspecto sobre tais questionamentos e permitido perceber que a *Biblioteca* pode ser vista como representante de uma prática específica: a composição de coleção de mitos que tinha como objetivo final servir a um grupo de leitores eruditos ou curiosos acerca das obras e temas da Grécia

1 Ver Calame (2011) e Higbie (2009). Oportuno também é o artigo de Pérez (2005), em que o autor apresenta distinções e aproximações entre os antigos historiadores, logógrafos e mitógrafos.

antiga (Calame, 2009, p. 259). Tais coleções encontraram lugar para desenvolvimento fértil na época helenística e nos primeiros séculos do Império, sobretudo entre os séculos III a.C. e II d.C.

De acordo com Henrichs (1988), uma vez que um mito tornava-se fixo na tradição literária, sua sobrevivência estava vinculada eternamente ao poema ou trabalho literário em que foi registrado, poderia até perecer junto com o registro ou ser resgatado por algum estudioso que o incluísse em uma coleção de mitos variados. O autor afirma que os primórdios da mitografia remontam a genealogistas e historiadores locais, aos doxógrafos atenienses dos séculos V e IV, como Teofrasto, ou a mitógrafos, como Asclepíades de Trágilo, que em sua obra *Tragodoumena* apresenta o tratamento do mito dado pelos trágicos e o compara com outras variantes. Para Henrichs, as obras mitográficas desse período se dividem em duas principais categorias: a primeira seria uma abordagem que se preocupa com a recolha de mitos relevantes como material de apoio para leitura de grandes autores como Homero, Hesíodo, Píndaro, os trágicos e poetas helenísticos; destacam-se nesse grupo, como fontes ricas de informações mitográficas, os antigos escólios para Píndaro, Eurípides, Teócrito, Apolônio de Rodes e Lícofron, e o *Mythographicus Homericus*. A segunda seria uma abordagem que se refere a coleções independentes que reúnem vários mitos em torno de um mesmo tema, como os *Catasterismos* (personagens transformados em constelações) de Eratóstenes (III a.C.), ou as *Narrativas de amor*, de Partênio (I a.C.), ou as *Metamorfoses* de Antônino Liberal (II d.C.), ou, por fim, a *Biblioteca* de Apolodoro (I-II d.C.), coleção de mitos que se apresenta em forma de genealogias (Henrichs, 1988).

É de conhecimento geral que, inicialmente, muitos atribuíram tais escritos a Apolodoro de Atenas, gramático e filósofo que viveu entre 180 a.C. e 120 a.C. Apolodoro de Atenas foi discípulo de Aristarco de Samotrácia e de Diógenes, fundou uma escola em

Alexandria e escreveu algumas obras, entre elas o *Sobre os deuses* (Περὶ θεῶν), uma série de genealogias compostas em vinte e quatro livros. Assim, com tal temática e estrutura em forma de genealogia, podemos inferir que foi natural a associação desse Apolodoro com o autor da *Biblioteca*. Não é novidade também que, sobretudo a partir do estabelecimento do texto da *Biblioteca* por Frazer e do alcance dessa edição, há uma evidência interna que contradiz a hipótese de se tratar do mesmo autor. O mérito é da tese de Carl Robert (*De Apollodori Bibliotheca*, Berlim, 1873), que foi o primeiro a apontar a incoerência que excluiu esse Apolodoro de Atenas como possível autor da coleção.

A evidência interna apontada na tese diz respeito a um dos muitos autores a que Apolodoro se refere na *Biblioteca*, o cronista Castor de Rodes, que viveu aproximadamente em 60 a.C. A ocorrência aparece na passagem em que se apresenta a genealogia de Io: "Íaso era filho de Argos e de Ismena, filha de Esopo, do qual afirmam nascer Io. Porém, Cástor, o compositor das Crônicas, e muitos dos tragediógrafos afirmam que era filha de Ínaco; mas Hesíodo e Acusilau dizem que era filha de Píren." (Ἄργου δὲ καὶ Ἰσμήνης τῆς Ἀσωποῦ παῖς Ἴασος, οὗ φασιν Ἰὼ γενέσθαι. Κάστωρ δὲ ὁ συγγράψας τὰ χρονικὰ καὶ πολλοὶ τῶν τραγικῶν Ἰνάχου τὴν Ἰὼ λέγουσιν: Ἡσίοδος δὲ καὶ Ἀκουσίλαος Πειρῆνος αὐτήν φασιν εἶναι).[2]

Castor viveu no final da República romana. De suas obras restaram apenas fragmentos; há registro de uma delas, denominada *Chronica Agnometa*, um livro sobre erros em cronologias datado de 59-60 a.C. Desse modo, o autor da *Biblioteca* só pode ter vivido em data posterior ao tempo em que viveu Castor, ou seja, final do século I até o século II. Tal tese foi de modo geral aceita, mas ainda não foi comprovado se o autor se chamou de fato Apolodoro. Convencionou-se a denominação Pseudo-Apolodoro, mas não é

2 *Biblioteca* II, 1, 3. As traduções de trechos de Apolodoro e Pausânias são nossas.

totalmente descartado o uso de apenas Apolodoro, como optamos aqui para nos referir ao autor da *Biblioteca*.[3]

Por fim, e não menos relevante, resta o estudo das fontes, tema a que nos dedicaremos a partir de agora. Nossa abordagem dedica--se a investigar as fontes diretas e indiretas de que se serviu o autor da coleção, os momentos em que elas aparecem, como se articulam na narrativa (isoladas ou em sequência) e, na medida do possível, as funções que elas exercem dentro da obra.

Feitas essas primeiras considerações, passaremos a apresentar um estudo preliminar sobre as fontes de Apolodoro e as conclusões geradas por essas análises. Para essa demonstração, centraremo-nos, sobretudo, no livro I.

As fontes em uso ou o uso das fontes na *Biblioteca*

Atualmente, a *Biblioteca* se apresenta em três livros e um epítome. Após a localização e catalogação de todos os trechos em que ocorrem citações diretas, observamos os seguintes tipos: citações que nomeiam apenas autores, citações de autores acompanhados do título da obra, e citações de obras sem o nome de seu autor, em geral porque se os desconhece.[4] Além desses três tipos, há trechos em que se cita por meio de uma referência generalizada.[5]

---

3 Ver Frazer (1967). Não se pode afirmar se o autor se chamou Apolodoro, ou se alguém mais tarde assim o nomeou. É fato que o nome era bem popular entre os gregos: além de Apolodoro de Atenas, podem-se listar mais alguns: Apolodoro de Alexandria, Apolodoro de Caristo, Apolodoro de Pérgamo, Apolodoro de Gela, um Apolodoro músico que pode ter sido mestre de Píndaro, e um pintor ateniense do século V também conhecido como Apolodoro.

4 Como nestes exemplos: "segundo o que compôs a Alcmeônida" (ὡς δὲ ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γεγραφώς – I, 8,4); "como o autor das Naupácticas diz" (ὡς ὁ τὰ Ναυπακτικὰ συγγράψας λέγει – III, 10,3).

5 Como, por exemplo: "segundo alguns afirmam" (ὡς τινές φασι), "segundo outros dizem" (ὡς ἕτεροι λέγουσι), "mas segundo a maioria" (ὡς δὲ οἱ πλείονες).

Das fontes citadas nominalmente no livro I, destacam-se Homero (I, 3,5); Hesíodo (I, 9,21); Pisandro (I, 8,5); Ferécides (I, 4,3; 5,2; 8,5; 9,19); Herodoro de Heraclea (I, 9,19); Paníasis de Halicarnasso (I, 5,2); Apolônio de Rodes (I, 9,21) e Demarato (I, 9,19). O livro I se inicia em forma de teogonia. O autor começa sua obra a partir da geração dos deuses, com Urano como o primeiro a reinar sobre todos os deuses.[6] A narrativa segue apresentando os descendentes de Urano e Geia (I, 1); prossegue com a titanomaquia e os descendentes dos Titãs (I, 2); a geração dos filhos de Zeus (I, 3,4); os filhos de Posídon e Plutão (I, 5); a gigantomaquia e o combate de Zeus e Tífon (I, 6); Prometeu e a criação da humanidade, o dilúvio e a descendência de Deucalião e Pirra (I, 7); a descendência de Eneu (I, 8); a descendência de Éolo, o velocino de ouro, Jasão e os Argonautas (I, 9).

(1) A primeira citação direta está localizada na narrativa sobre a prole de Zeus, na passagem que relata o nascimento de Hefesto. É com Homero que se inaugura na *Biblioteca* uma significativa lista de autores que serviram como fontes para a composição da coleção: "Hera, sem varão, gerou Hefesto, no entanto, Homero diz que este foi gerado de Zeus" (Ἥρα δὲ χωρὶς εὐνῆς ἐγέννησεν Ἥφαιστον: ὡς δὲ Ὅμηρος λέγει, καὶ τοῦτον ἐκ Διὸς ἐγέννησε – I, 3,5). Apesar de não citar Hesíodo, Apolodoro começa a narrativa com a proposição da versão contida na *Teogonia*:

> Ele da própria cabeça gerou a de olhos glaucos
> Atena terrível estrondante guerreira infatigável
> Soberana a quem apraz fragor combate e batalha.
> Hera por raiva e por desafio a seu esposo
> Não unida em amor gerou o ínclito Hefesto
> Nas artes brilho à parte de toda a raça do Céu.
>
> (*Teogonia*, 927-932)

---

6 Para uma comparação entre Hesíodo e Apolodoro, é oportuno o artigo de Semião (2004).

Esses poucos versos de Hesíodo narram e apresentam a motivação de Hera para uma concepção autônoma de Hefesto. Nesse caso, Hefesto é a contrapartida de Atena, ou a contrapartida por Zeus "parir" sozinho a deusa de olhos glaucos, após engolir Métis, a astúcia (*Teogonia,* 899). Na narrativa da *Biblioteca*, porém, o nascimento de Atena é relatado depois do de Hefesto: "E quando chegou o momento do parto, Prometeu ou, segundo dizem outros, Hefesto golpeou com um machado a cabeça dele [Zeus], e a partir dela Atena saltou com armas junto ao rio Tritão." (ὡς δ᾽ ὁ τῆς γεννήσεως ἐνέστη χρόνος, πλήξαντος αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν πελέκει Προμηθέως ἢ καθάπερ ἄλλοι λέγουσιν Ἡφαίστου, ἐκ κορυφῆς, ἐπὶ ποταμοῦ Τρίτωνος, Ἀθηνᾶ σὺν ὅπλοις ἀνέθορεν – I, 3,6).

Desse modo, Apolodoro não busca refazer os passos exatos de Hesíodo, mas se alinha ao poeta também na escolha de Prometeu como o que abrirá a cabeça de Zeus para fazer vir à luz a deusa Atena. Note-se que Hefesto aparece como alternativa para outros autores (καθάπερ ἄλλοι λέγουσιν), que não são nomeados.[7] O autor da *Biblioteca* legitima dados importantes do mito de Hefesto em seu relato, mas não se preocupa em apresentar justificativa para suas escolhas; aproxima-se da versão de Hesíodo, mas não o nomeia. Não explica por que Hera concebe sozinha Hefesto, mas assume essa versão do nascimento do deus, ainda que não deixe de relembrar a de Homero, que aponta Hefesto como fruto da união de Zeus e Hera (*Ilíada* I, 571-578).

(2) A segunda passagem em que ocorre uma citação direta no livro I (4,3) relata o nascimento de Órion: "Ártemis matou Órion em Delos. Dizem que este de portentoso tamanho nasceu da Terra; mas Ferécides diz que era filho de Posídon e Euríale. E a ele Posídon

7 Eurípides referenda o nome de Prometeu no *Íon* (455-457), mas Píndaro, nas *Olímpicas* (VII, 33-36), diz que Hefesto com um machado abriu a cabeça de Zeus e que Atena dela surge, saltando com um grito de guerra.

concedeu o dom de caminhar através do mar." (Ὠρίωνα δὲ Ἄρτεμις ἀπέκτεινεν ἐν Δήλῳ. τοῦτον γηγενῆ λέγουσιν ὑπερμεγέθη τὸ σῶμα: Φερεκύδης δὲ αὐτὸν Ποσειδῶνος καὶ Εὐρυάλης λέγει. ἐδωρήσατο δὲ αὐτῷ Ποσειδῶν διαβαίνειν τὴν θάλασσαν.).

O mito de Órion está registrado de forma fragmentária desde as primeiras obras da literatura grega, principalmente as suas aventuras como caçador, a paixão de Aurora por ele, a sua transformação em constelação por Ártemis ou Zeus, a sua morte ou por ter violentado Ártemis, ou por rivalizar com a mesma deusa em um concurso de lançamento de dardos. A *Ilíada* contém duas passagens em que Órion é aludido; ambas se relacionam a Aquiles e se referem à constelação, e não ao gigante. A primeira faz parte da descrição do escudo do herói forjado por Hefesto a pedido de Tétis. Órion integra o conjunto de imagens que adornam as cinco camadas do escudo em que se registram o céu, o mar, a terra e todas as constelações (XVIII, 483-489). Na segunda passagem, a constelação de Órion é aludida em um símile utilizado para se referir à aparição de Aquiles pouco antes de matar Heitor:

> O primeiro a vê-lo com os olhos foi Príamo, o ancião:
> viu-o refulgente como um astro a atravessar a planície,
> como a estrela que aparece na época das ceifas, cujos raios
> rebrilham entre os outros astros todos no negrume da noite,
> estrela a que dão o nome de Cão de Órion.
> É a estrela mais brilhante do céu, mas é portento maligno,
> pois traz muita febre aos desgraçados mortais.
>
> (*Ilíada*, XXII, 25-32)

Como gigante será nomeado pela primeira vez na *Odisseia* (XI, 572-575), na ida de Ulisses até o Hades, quando o herói vê Órion portando uma clava de bronze e rodeado de animais. Também na *Odisseia*

(V, 121-124), Ártemis será apontada como responsável pela morte de Órion, por meio de suas setas implacáveis, versão referendada no relato de Apolodoro. No entanto, com relação ao seu nascimento, o mitógrafo opta por dar a voz a muitos quando usa a terceira pessoa do plural λέγουσιν, "dizem", para afirmar que Órion é filho da Terra, Geia, como outros gigantes. Esse tipo de citação indireta pode dar a impressão de que a versão é tão comum que já foi legitimada pela tradição, porém esse não é o caso, visto que quase não há registros que apresentem Geia como mãe de Órion. Ferécides é citado como referência de uma segunda versão muito mais consolidada acerca da maternidade e paternidade de Órion.

Para Pàmias (2005, p. 33), Apolodoro teria uma dívida enorme com esse genealogista que viveu na segunda metade do século V, porque Ferécides legitimou uma configuração genealógica que se mostrou um modelo eficiente para a tradição mitográfica posterior. Lesky (1985) relembra, no entanto, que o método de Ferécides, de partir da filiação dos heróis para elaborar uma sistematização dos mitos, já era praticado na epopeia. Mesmo assim, para o helenista, Ferécides inicia um processo que culminará em um manual mitográfico como o de Apolodoro, e até esse momento a obra de Ferécides – chamada *Teogonia* ou *Histórias* – teria servido como fonte principal para os que se ocuparam do mito antigo.

(3) Na terceira passagem em que se encontra uma citação direta (I, 5,2), são citadas duas fontes, mais uma vez Ferécides e Paníasis, que apresentam diferentes versões para o nascimento e a origem de Triptólemo:

> E para Triptólemo, o mais velho dos filhos de Metanira, tendo equipado um carro de dragões alados lhe deu trigo com o qual, levantando-se através do céu, semeou toda a terra habitada. E Paníasis diz que é filho de Elêusis, pois afirma que Deméter se dirigiu a ele. Mas Ferécides afirma que é filho de Oceano e Geia.

Τριπτολέμῳ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τῶν Μετανείρας παίδων δίφρον κατασκευάσασα πτηνῶν δρακόντων τὸν πυρὸν ἔδωκεν, ᾧ τὴν ὅλην οἰκουμένην δι᾽ οὐρανοῦ αἰρόμενος κατέσπειρε. Πανύασις δὲ Τριπτόλεμον Ἐλευσῖνος λέγει: φησὶ γὰρ Δήμητρα πρὸς αὐτὸν ἐλθεῖν. Φερεκύδης δέ φησιν αὐτὸν Ὠκεανοῦ καὶ Γῆς.

Tal passagem faz parte do relato em que se conta a estada de Deméter em Elêusis, na casa do rei Celeu, por ocasião do rapto de Perséfone por Plutão. Temos nesse pequenino trecho três versões para os pais de Triptólemo: na primeira, de Apolodoro, o herói é filho do rei Celeu e Metanira; na segunda, de Paníasis,[8] é filho do herói epônimo Elêusis, filho de Hermes e Daíra; na terceira, de Ferécides, é filho de Oceano e Geia.

A variante apresentada como de Paníasis, em que Triptólemo é filho de Elêusis não é uma versão tão difundida, mas em Pausânias há referência ao herói de Elêusis e à sua paternidade divina: "O herói Elêusis, a partir do qual nomeiam a cidade, uns dizem ser filho de Hermes e Daíra, filha do Oceano, mas outros têm feito a Ógigo pai de Elêusis" (Pausânias, I, 38,7). De qualquer modo, o nascimento de Triptólemo não é certamente o aspecto mais divulgado nas narrativas acerca do herói. De acordo com Serra (2009, p. 170):

---

8 Paníasis de Halicarnasso, poeta grego que viveu aproximadamente entre 505 e 455 a.C., teria composto uma *Heracleia* em dez livros e nove mil versos e *Jônicas*, que narravam as colonizações jônicas e tinha sete mil versos em dísticos elegíacos. Alguma coisa da sua obra nos chegou em fragmentos e testemunhos indiretos. Lesky (1985) afirma que a crítica antiga vinculou o nome do autor ao cânone dos cinco autores épicos, a saber: Homero, Hesíodo, Pisandro, Antímaco e Paníasis. Sobre o parentesco com Heródoto veja-se também Lesky (1985) e Pajares (1979). Ao que parece, o texto de Apolodoro serviu de base para que Matthews apresentasse uma segunda hipótese ou conjectura para a numeração dos fragmentos de Paníasis, estabelecida na primeira edição por Gottfried Kinkel, em 1841. Ver Matthews (1974).

> Já na segunda metade do século V e IV, a imagem de Triptólemo aparece em vasos de figuras negras, sempre numa carruagem, exibindo didaticamente espigas a personagens (humanos) atentos; mais tarde, os pintores passam a mostrá-lo em companhia das Duas Deusas; por fim, no século V e IV, a "missão de Triptólemo" (que nessas cenas aparece em um carro alado puxado por serpentes) tornou-se um motivo comum de pintura cerâmica originária da Ática. Tudo indica que no século VI, ou antes ainda, Triptólemo já começara a ganhar destaque em Elêusis, na época clássica, com o impulso da propaganda ateniense, seu prestígio cresceu muito. Posteriormente ele veio a assumir o posto de Demofonte como cria de Deméter (assim parece ter sido apresentado por Sófocles em sua tragédia perdida *Triptólemo*), sendo filiado a Celeu e Metanira.[9]

Desse modo, embora o mito de Triptólemo tenha sofrido transformações desde o século VI, é fato que alguns dados foram se consolidando, principalmente a dádiva que coube ao herói ao receber o trigo das mãos de Deméter e o poder de semear a terra. O nome de Triptólemo se consolidou de modo permanente à lenda de Deméter em Elêusis por meio também da iconografia, fonte abundante de registros que cristalizaram cenas importantes da mitologia, e da qual, naturalmente, Apolodoro pode também ter se servido. Talvez, o texto mais antigo acerca da origem de Triptólemo que chegou até nós seja o *Hino homérico a Deméter*, datado de final do século VII ou começo do VI a.C. Nos versos 476-477, é descrito que a Triptólemo, Polixeno e Díocles são revelados os procedimentos sagrados (ὄργια) pela própria deusa, depois que ela se reconcilia com os outros deuses a pedido de Reia, sua mãe; e nos versos 149-168, Calídice, uma das quatro filhas de Celeu, narra a Deméter, disfarçada de anciã, os homens que detêm as honras do mando da casa: seu pai Celeu, Triptólemo, Díocles,

---

9 Ver, ainda, as notas 153-155 da tradução de Serra para as outras referências: Nicandro, *Ther.* 484ss.; Ovídio, *Fast.* IV, 510; Pausânias, I, 14,2.

Políxeno, Eumolpo e Dólico. Além desses, relembra que sua mãe Metanira teve um filho tardio, Demofonte, de quem a deusa viria a ser ama e tentaria imortalizar.

Ferécides apresenta uma terceira versão sobre a origem de Triptólemo, na qual o herói seria filho de Oceano e Geia. Hesíodo, por sua vez, apresenta Oceano como o filho mais velho de Urano e Geia, que desposa Tétis, personificação da fecundidade feminina do mar, com quem teve inúmeros filhos e filhas (vv. 337-370), mas não faz nenhuma referência a ter ele gerado com Geia o herói Triptólemo. Ao que parece, essa versão figurou apenas em algumas teogonias como a de Ferécides (Grimal, 1997).

(4) A quarta passagem selecionada da *Biblioteca* diz respeito ao mito de Eneu e seus descendentes Tideu e Diomedes. Do primeiro casamento com Alteia, filha de Téstio, Eneu teve dois filhos: Dejanira, que viria a ser esposa de Héracles, e Meleagro (I, 8,4).[10] Eneu, rei de Cálidon, é apontado como o primeiro a receber a vinha de Dioniso, sendo seu nome, Οἰνεύς, relacionado etimologicamente à palavra grega οἶνος, "vinho". Peribeia é a segunda esposa de Eneu, e as circunstâncias em que se deram tal união são apresentadas em três versões. A passagem é extremamente oportuna para exemplificar os tipos diferenciados de citações das fontes utilizadas por Apolodoro: referência por autor, referência ao autor via obra e referência generalizada sem nomear autores ou anônima:

> Mas, tendo morrido Alteia, Eneu casou-se com Peribeia, filha de Hipónoo. O compositor da *Tebaida* diz que, quando atacaram Óleno, Eneu a recebeu como prenda de guerra. Hesíodo, por outro lado, diz que foi seduzida por

10 Na versão de Apolodoro, as Moiras aparecem a Alteia quando Meleagro é recém--nascido e preveem que o destino do menino estava atado a um tição que ardia na fogueira. Alteia imediatamente recolhe o tição e o guarda numa arca, porém quando o jovem matou os tios em uma contenda por causa do javali de Cálidon, Alteia pranteando a morte dos irmãos, encolerizada, incendiou o tição e pôs fim à vida do próprio filho.

Hipóstrato, filho de Amarinceu e que seu pai Hipónoo a enviou para fora de Óleno na Acaia a Eneu, que vivia longe da Grécia, ordenando que a matasse. E há os que dizem que, quando Hipónoo compreendeu que a própria filha foi seduzida por Eneu, para junto dele a enviou grávida. E dela com Eneu foi engendrado Tideu. Mas Pisandro diz que de Gorge foi concebido: pois por vontade de Zeus, Eneu tinha se enamorado da própria filha.

Ἀλθαίας δὲ ἀποθανούσης ἔγημεν Οἰνεὺς Περίβοιαν τὴν Ἱππονόου. ταύτην δὲ ὁ μὲν γράψας τὴν Θηβαΐδα πολεμηθείσης Ὠλένου λέγει λαβεῖν Οἰνέα γέρας, Ἡσίοδος δὲ ἐξ Ὠλένου τῆς Ἀχαΐας, ἐφθαρμένην ὑπὸ Ἱπποστράτου τοῦ Ἀμαρυγκέως, Ἱππόνουν τὸν πατέρα πέμψαι πρὸς Οἰνέα πόρρω τῆς Ἑλλάδος ὄντα, ἐντειλάμενον ἀποκτεῖναι. εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες Ἱππόνουν ἐπιγνόντα τὴν ἰδίαν θυγατέρα ἐφθαρμένην ὑπὸ Οἰνέως, ἔγκυον αὐτὴν πρὸς τοῦτον ἀποπέμψαι. ἐγεννήθη δὲ ἐκ ταύτης Οἰνεῖ Τυδεύς. Πείσανδρος δὲ αὐτὸν ἐκ Γόργης γενέσθαι λέγει: τῆς γὰρ θυγατρὸς Οἰνέα κατὰ τὴν βούλησιν Διὸς ἐρασθῆναι.

Na primeira versão apresentada, Eneu toma Peribeia como prêmio do saque à cidade de Óleno. O autor da *Tebaida*, a fonte citada, nos é desconhecido e sua obra nos chegou em fragmentos que remontam ao século VIII ou VII. O tema do poema aborda as campanhas de Argos contra Tebas – referidas por Homero na *Ilíada*, IV (vv. 404-410) –, nas quais os argivos foram derrotados na primeira, mas venceram a segunda campanha; narra também os motivos das campanhas que remontam às maldições de Édipo. A autoria do poema já foi atribuída a Homero, sobretudo por causa de uma passagem de Pausânias (IX, 9,5), na qual afirma que Calino, poeta lírico do século VII, refere-se a Homero como autor da *Tebaida*. Apolodoro, ao usar como fonte a *Tebaida* e optar por não nomear um autor específico, reafirma uma longa tradição que não legitima a hipótese de ter sido Homero o compositor do poema (Scott, 1922).

Uma segunda versão para a união de Eneu e Peribeia vem através da citação direta a Hesíodo. Eneu deveria matar Peribeia a mando do próprio pai Hipónoo, por ter a filha sido desonrada por Hipóstrato, filho de Amarinceu. Nem a *Teogonia* nem *Os trabalhos e os dias* fazem referência a essa versão, e tal trecho da *Biblioteca* é comumente apontado como referência do registro dessa versão (Grimal, 1997).

A terceira variante do mito, que coloca o próprio Eneu como aquele que teria seduzido Peribeia, é apresentada por Apolodoro com uma citação genérica: "há os que dizem" (εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες). Independentemente da variante ou da maneira em que se deu a união de Eneu e Peribeia, o relato prossegue apresentando Tideu como fruto desse casamento.[11]

(5) Na sequência do relato, encontra-se a quinta passagem selecionada em que há uma citação direta. Apolodoro assume a versão mais tradicional do mito que coloca Tideu como filho de Eneu e Peribeia. Pisandro é apontado como autor da segunda variante: em uma relação incestuosa pelos desígnios de Zeus, Eneu teria se deitado com a própria filha, Gorge, e dessa união nasceria Tideu. Pisandro, poeta épico que viveu no final do século VII a.C., compôs uma *Heracleia*, tematizando os doze trabalhos de Héracles, da qual só restaram pequenos fragmentos e muitos testemunhos indiretos. Nessa passagem, percebe-se que não há preocupação em elucidar ou eleger a versão primeira desse nascimento.

(6) Na sequência do relato, Tideu já é adulto, e os autores são aludidos na apresentação das variantes das vítimas que morreram pelas mãos do herói (I, 8,5).

> Quando Tideu se tornou um homem vigoroso foi banido por ter assassinado, conforme dizem alguns, Alcátoo, irmão de Eneu, mas, segundo o que

11 Diodoro Sículo, ao invés de Hipóstrato, diz que Peribeia é seduzida por Ares (*Biblioteca*, IV, 5,1-2).

compôs a Alcmeônida, os filhos de Melas, que conspiraram contra Eneu: Feneu, Eurialo, Hiperlau, Antíoco, Eumedes, Estérnope, Xantipo e Estenelau; e ainda, segundo afirma Ferécides, matou Olênias, seu próprio irmão. E quando Ágrio ia levá-lo a julgamento, fugindo para Argos chegou à presença de Adrasto e tomou por casamento sua filha, Deípile, e engendrou Diomedes.

Τυδεὺς δὲ ἀνὴρ γενόμενος γενναῖος ἐφυγαδεύθη, κτείνας, ὡς μέν τινες λέγουσιν, ἀδελφὸν Οἰνέως Ἀλκάθοον, ὡς δὲ ὁ τὴν Ἀλκμαιωνίδα γεγραφώς, τοὺς Μέλανος παῖδας ἐπιβουλεύοντας Οἰνεῖ, Φηνέα Εὐρύαλον Ὑπέρλαον Ἀντίοχον Εὐμήδην Στέρνοπα Ξάνθιππον Σθενέλαον, ὡς δὲ Φερεκύδης φησίν, Ὠλενίαν ἀδελφὸν ἴδιον. Ἀγρίου δὲ δίκας ἐπάγοντος αὐτῷ φυγὼν εἰς Ἄργος ἧκε πρὸς Ἄδραστον, καὶ τὴν τούτου γήμας θυγατέρα Δηιπύλην ἐγέννησε Διομήδην.

Por causa de um crime, Tideu é desterrado. Sobre as suas vítimas, são apresentadas três versões. A primeira fonte é de novo uma referência genérica: "alguns dizem" (τινες λέγουσιν), que Tideu assassinou Alcátoo. A segunda versão, atribuída ao autor da *Alcmeônida*, diz que os assassinados foram os oito filhos de Mélas. Por último, a terceira versão é a de Ferécides, que coloca o próprio irmão de Tideu, Olênias, como a vítima. A segunda variante, atribuída ao poema épico *Alcmeônida*, aborda a saga do herói Alcméon, filho de Anfirau e Erífila. De acordo com Pajares (1999), o poema parece ter sido composto como um enlace entre o ciclo Tebano e o Troiano, explicando por que alguns Epígonos se negaram a atender o chamado de Agamêmnon. A data de composição foi fixada como posterior a 600 a.C. Os fragmentos são encontrados por via indireta e em nenhum deles o autor é nomeado, sendo Apolodoro, também nesse caso, fonte indireta da obra.

Observe-se que, na versão homérica, Tideu teria matado quarenta e nove homens de Cadmo, depois de sofrer uma emboscada. No relato apresentado por Apolodoro, as vítimas de Tideu fazem parte da sua genealogia. Na primeira versão apresentada, atribuída a muitos,

Tideu teria matado seu tio, Alcátoo, irmão de Eneu. Na segunda variante, os seus primos; na terceira, o próprio irmão.

(7) A sétima ocorrência nominal para fontes (I, 9,19) apresenta uma sequência de autores, Ferécides, Herodoro e Demarato, como referências no relato da expedição dos Argonautas e do destino de Héracles depois do rapto de Hilas pelas ninfas:

> Herodoro afirma que desde o começo Héracles não teria embarcado, mas que junto a Ônfale servia como escravo. Ferécides, por outro lado, diz que foi abandonado em Áfetas, na Tessália, por ter declarado a nau Argos que não podia suportar o seu peso. Demarato, ao contrário, registrou que navegou até a Cólquida; pois Dioniso afirma que Héracles foi o guia dos Argonautas.

> Ἡρόδωρος δὲ αὐτὸν οὐδὲ τὴν ἀρχήν φησι πλεῦσαι τότε, ἀλλὰ παρ᾽ Ὀμφάλῃ δουλεύειν. Φερεκύδης δὲ αὐτὸν ἐν Ἀφεταῖς τῆς Θεσσαλίας ἀπολειφθῆναι λέγει, τῆς Ἀργοῦς φθεγξαμένης μὴ δύνασθαι φέρειν τὸ τούτου βάρος. Δημάρατος δὲ αὐτὸν εἰς Κόλχους πεπλευκότα παρέδωκε: Διονύσιος μὲν γὰρ αὐτὸν καὶ ἡγεμόνα φησὶ τῶν Ἀργοναυτῶν γενέσθαι.

Entre as aventuras secundárias da expedição de Jasão e os Argonautas em busca do velo de ouro, encontra-se o relato do rapto de Hilas, amado por Héracles, que foi levado pelas Ninfas por causa da sua beleza. Na versão de Apolodoro, a nau Argos zarpa sem Héracles, que fica para trás em busca do jovem e depois retorna a Argos. Uma segunda versão atribuída a Herodoro exclui Héracles como partícipe da expedição. Uma terceira versão, de Ferécides, relata a impossibilidade de o herói navegar junto aos outros tripulantes por causa do excesso, nesse caso de peso. Na quarta variante, o herói seria parte integrante da expedição, de acordo com Demarato e Dionísio. Todos os autores citados escreveram sobre o tema da expedição ou sobre Héracles, mas nenhuma obra dos mencionados nos chegou completa, de modo a proporcionar uma comparação entre as fontes.

Herodoro de Heraclea, provável contemporâneo de Hecateu e Ferécides, teve seus escritos datados de fins do V século a.C.: uma *História de Héracles*, uma *Argonáutica* e uma *Pelopeia* (Lesky, 1985; Smith, 1880). Demarato, autor do qual temos pouquíssimas informações, teria vivido no II a.C. e é apontado como um dos vários escritores que se dedicaram a compor uma *Argonáutica*. Aproximadamente no mesmo período teria vivido Dionísio Escitobráquion. Seus escritos em prosa abordaram a guerra de Troia, a história dos deuses e a expedição dos Argonautas (Lesky, 1985). De acordo com Dowden (1992), a obra de Dionísio Escitobráquion serviu a importantes fontes que sobreviveram e que transmitiram informações míticas locais, em uma abordagem do mito de modo mais realista, como a *Geografia*, de Estrabão (20-27 a.C.), e *A descrição da Grécia*, de Pausânias (160-180 a.C.).

(8) A oitava e última passagem explora várias fontes na composição do relato que aborda o mito de Fineu (I, 9,21) e cita diretamente Hesíodo e Apolônio de Rodes. O mito de Fineu é uma das micronarrativas paralelas que acontecem durante a expedição dos Argonautas.[12]

> Perseguidas as Harpias, uma se lançou sobre o Peloponeso no rio Tigre, o qual agora chamam Hárpis por causa dela; uns a chamam Nicótoe, outros Aélopo. E a segunda, chamada Ocípete, ou como alguns Ocítoe (mas Hesíodo a chama Ocípode), fugindo para Propôntis chegou até as ilhas Equínades, as quais agora são chamadas Estrófades por sua causa; pois quando chegou ali deu a volta e encontrando-se sobre a praia sucumbe junto com seu perseguidor por causa da fadiga. Mas Apolônio, nas *Argonáuticas*, afirma que elas foram perseguidas até as ilhas Estrófades, mas nada sofreram porque juraram não mais molestar Fineu.

12 Ver Cuypers (2004). Segundo Cuypers, o adivinho cego Fineu recebe na obra de Apolônio mais destaque do que Tirésias na *Odisseia*. Fineu, além de fornecer as instruções detalhadas para o prosseguimento da viagem dos Argonautas, apresenta informações também sobre os lugares por onde passarão e as pessoas com que os Argonautas se encontrarão ao longo de toda a Costa do Mar Negro.

διωκομένων δὲ τῶν ἁρπυιῶν ἡ μὲν κατὰ Πελοπόννησον εἰς τὸν Τίγρην ποταμὸν ἐμπίπτει, ὃς νῦν ἀπ᾽ ἐκείνης Ἅρπυς καλεῖται: ταύτην δὲ οἱ μὲν Νικοθόην οἱ δὲ Ἀελλόπουν καλοῦσιν. ἡ δὲ ἑτέρα καλουμένη Ὠκυπέτη, ὡς δὲ ἔνιοι Ὠκυθόη (Ἡσίοδος δὲ λέγει αὐτὴν Ὠκυπόδην, αὕτη κατὰ τὴν Προποντίδα φεύγουσα μέχρις Ἐχινάδων ἦλθε νήσων, αἳ νῦν ἀπ᾽ ἐκείνης Στροφάδες καλοῦνται: ἐστράφη γὰρ ὡς ἦλθεν ἐπὶ ταύτας, καὶ γενομένη κατὰ τὴν ἠιόνα ὑπὸ καμάτου πίπτει σὺν τῷ διώκοντι. Ἀπολλώνιος δὲ ἐν τοῖς Ἀργοναύταις ἕως Στροφάδων νήσων φησὶν αὐτὰς διωχθῆναι καὶ μηδὲν παθεῖν, δούσας ὅρκον τὸν Φινέα μηκέτι ἀδικῆσαι.

Apolodoro apresenta fontes anônimas para nomear as duas Harpias, a primeira delas seria Nicótoe ou Aélopo; a segunda Ocípete, Ocítoe, ou Ocípode segundo Hesíodo. Na *Teogonia*, verso 267, no entanto, as Harpias são denominadas como Aelo e Ocípete. A passagem também serve para apresentação e explicação de etimologias, a primeira diz respeito ao lugar em que uma das Harpias caiu fatigada, um rio no Peloponeso que passaria a ser chamado de Hárpis, por causa do ser alado, e não mais Tigre. Para uma segunda Harpia também se apresenta uma segunda etimologia, para referir-se às ilhas em que ela teria sucumbido de fadiga. Antes chamadas Equínades, passaram a ser denominadas Estrófades, "ilhas da viragem". Uma segunda variante atribuída a Apolônio isenta as perseguidoras de Fineu de um destino fatal.[13]

13 Apolônio de Rodes nasceu em torno de 295 e 290 a.C. em Alexandria, mas passou boa parte de sua vida na ilha de Rodes, que o assumiu como o mais importante dos seus poetas. As *Argonáuticas* tematizam a expedição de Jasão e os demais marinheiros da nau de Argos. De acordo com Rocha Pereira (1979), a obra de Apolônio viria a inspirar poetas como Virgílio, que, na construção da personagem Dido em sua *Eneida*, livro IV, parece ter tido como modelo a caracterização da paixão de Medeia, nas *Argonáuticas*, canto III.

Na versão apresentada nas *Argonáuticas* (canto II, 272-299), as Harpias estão sendo perseguidas pelos dois filhos de Bóreas, integrantes da expedição, e quase sucumbem às mãos deles, mas Íris os impede jurando que as Harpias não perseguiriam mais a Fineu (Lesky, 1985).

Considerações finais

Seguindo uma fórmula aparentemente simples, a *Biblioteca* se concentra em genealogias, etimologias e feitos de heróis. As fontes são manejadas em geral para referendar os nomes dos deuses ou heróis no que diz respeito ao nascimento, à paternidade e maternidade, ou aos nomes de vitimas assassinadas ou violadas. Além desses usos, é comum também citações para apresentar variantes que narram “destinos” e “desfechos” na trajetória de um herói (Higbie, 2009).

Percebe-se que o autor da *Biblioteca* ocupa-se de narrar os mitos de forma acrítica, ou sem a preocupação de explorar outra função que não a de elucidar, em forma de genealogia, o percurso do herói do nascimento à morte ou a ascensão e queda de deuses. Uma narrativa ancorada, aqui e ali, por citações diretas nomeando autores gregos importantes que o precederam (Frazer, 1967; Calame, 2011).

Nas citações diretas, destaca-se Ferécides como a principal fonte de Apolodoro, comprovadamente o autor citado o maior número de vezes (treze) na *Biblioteca*. A ele se seguem doze citações de Hesíodo; nove de Acusilau; cinco de Homero; quatro de Eurípides; três de Eumelo e Paníasis; duas de Asclepíades de Trágilo, Cércope de Mileto e Herodoro de Heraclea; uma de Estesícoro, Pisandro, Telesila, Píndaro, Ásio de Samos, Meleságoras, Dionísio Escitobráquion, Demarato, Apolônio de Rodes, Filócrates e Castor de Rodes. Como já foi dito, com o passar dos séculos, a *Biblioteca* tornou-se fonte

para referência como registro da existência de obras importantes de alguns autores elencados anteriormente, como o próprio Ferécides.

Por fim, o estudo da obra instiga ainda algumas questões acerca de como se deu a recepção da *Biblioteca* entre os romanos, considerando que a obra não faz menção a importantes autores romanos. O que não exclui propriamente a data de composição, atualmente aceita, entre o século I e II d.C., graças à evidência interna antes apontada. Sem alusões diretas ao mundo romano, restaria ainda a alternativa de uma comparação hercúlea entre a narrativa da *Biblioteca* e a de autores importantes, como Virgílio, Ovídio, Sêneca e Higino, entre outros que viveram no fim da República e começo do Império, e que podem ter servido como fontes na composição da *Biblioteca*.

Referências

APOLLODORUS. *The Library*. Translated by George Frazer. Cambridge/London: Loeb Classical Library, 1967.

CALAME, C. Greek myth and greek religion. *In*: WOODARD, R. D. (org.). *Greek mythology*. New York: Cambridge Collections Online/Cambridge University Press, 2009. p. 259-285.

CALAME, C. *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

CUYPERS, M. P. Apollonius of Rhodes. *In*: DE JONG, I.; NÜNLIST, R.; BOWIE, A. (org.). Narrators, narratees, and narratives in ancient greek literature. *Mnemosyne*. Boston: Brill Leiden, 2004.

DOWDEN, K. *The uses of greek mythology*. London/New York: Taylor & Francis e-Library, 2005.

FRAZER, J. G. Introduction in Apollodorus. *In*: APOLLODORUS. *The Library*. Cambridge/London: Loeb Classical Library, 1967.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

HESÍODO. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HENRICHS, A. Three approaches to greek mythography. *In*: BREMER, J. (org.). *Interpretations of greek mythology*. London: Routledge, 1988.

HIGBIE, C. Hellenistic mythographers. *In*: WOODARD, R. D. (org.). *Greek mythology*. New York: Cambridge Collections Online/Cambridge University Press, 2009. p. 237-250.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Cotovia, 2007.

HOMERO. *Hino Homérico II a Deméter*. Tradução, introdução e notas de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2009.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Edições Cotovia, 2005.

LESKY, A. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Gredos, 1985.

MATTHEWS, V. J. *Panyasis of Halicarnassos*. Text and commentary. Leyden: Brill, 1974.

PAJARES, A. B. *Fragmentos de épica griega arcaica*. Introducción, traducción y notas de Alberto Barnabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

PÀMIAS, J. Ferecides de Siros y Ferecides de Atenas. Una nueva aproximación. *Cuadernos de Filologia Classica*: estudos griegos e indoeuropeos, v. 15, p. 27-34, 2005.

PÉREZ, Á. R. La historiografía griega y el mito. De la genealogía a la mitografía. *Cuadernos de literatura griega y latina*, v. 5, p. 109-130, 2005.

ROCHA PEREIRA, M. H. *Estudos de história da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1979.

SCOTT, A. J. The Callinus of Pausanias ix. 9. 5. *Classical Philology*, v. 17, n. 4, p. 358-360, 1922.

SEMIÃO, V. Genealogia dos deuses: comparando Hesíodo com Apolodoro. *Boletim de Estudos Clássicos*, n. 42, Coimbra, p. 57-84, 2004.

SMITH, W. (org.). *A dictionary of greek and roman biography and mythology*. By various writers. Edited by William Smith. Illustrated by numerous engravings on wood. London, 1880.

Homero filósofo em Máximo de Tiro

Bernardo Lins Brandão

Máximo de Tiro

Não sabemos muito sobre Máximo de Tiro. Segundo a *Crônica* de Eusébio de Cesareia, Máximo tornou-se proeminente na época da 232ª Olimpíada, ou seja, entre 149 e 153 d.C. No entanto, os textos de Eusébio não são historicamente acurados (Lauwers, 2015) e, por isso, devemos levar mais a sério o testemunho da *Suda,* que afirma, com base no *Onomatólogos* de Hesíquio, que ele deu palestras em Roma durante o reino de Cômodo (180-192 d.C.). Chegou-nos uma obra sua, os *Discursos* (*Dialéxeis*), formada por 41 palestras que parecem ter sido proferidas durante a sua primeira estadia em Roma. São discursos curtos, em especial se os comparamos com os de outros autores da época, como Élio Aristides e Díon Crisóstomo. Tratam de temas variados, éticos e teológicos sobretudo, em uma forma vulgarizada, própria para ser apreciada por um público iniciante em filosofia.

O *Codex Parisinus Graecus* 1962 apresenta Máximo como um filósofo platônico, mas a indicação não deixa de ser controversa. Antes de tudo, porque seus discursos não apresentam doutrinas filosóficas profundas, nem argumentos elaborados. Para o leitor dos dias de hoje, assemelham-se mais a composições retóricas que a textos filosóficos. Contudo, como notou Stanton (1973), devemos evitar projetar uma noção anacrônica de filosofia nos autores do período imperial. O termo possuía então outras nuances e implicações, sendo

usado por intelectuais de diversos perfis, como Díon Crisóstomo, Apuleio e Favorino.

Mas, se podemos entender Máximo como um filósofo, é controverso que devamos considerá-lo um platônico. De acordo com Koniaris (1983), Máximo assume posições de escolas filosóficas diferentes nos diferentes discursos, sem nunca considerar-se um platônico. Sua hipótese foi contestada, entre outros, por Trapp (1997), que afirma que Máximo, apesar de certas tendências estoicas e cínicas, não deixa de apresentar, na maior parte do tempo, teses medioplatônicas. Além disso, se ele, em nenhum momento, coloca-se como um platônico, isso talvez ocorra porque, como nota Lauwers (2015), é parte de sua estratégia retórica não se apresentar como um filósofo, o que poderia ser visto como pretensioso, mas deixar isso implícito em seus discursos. Por fim, parece ser mais importante para Máximo defender sua tese da harmonia entre os filósofos (com exclusão do epicurismo), fundamental para sua noção polifônica da filosofia, do que se declarar um seguidor de Platão.

Em seu artigo “Maxime de Tyr et la voix du philosophe”, Daroca e Cruces (2006) analisam a complexidade da noção de polifonia na obra de Máximo de Tiro. Se, por um lado, no Discurso XI ele critica a polifonia da democracia, que torna impossível a obediência à lei e ao governo, por outro, no Discurso XVIII, ao falar do amor socrático e de sua ambiguidade, ele apresenta a polifonia de Homero como um contraponto, mais adequada para manifestar a multiplicidade do amor. Do mesmo modo, segundo a leitura de Daroca e Cruces (2006) do Discurso I, ao comparar o filósofo ao líder do coro,[1] Máximo dá

1 Daroca e Cruces (2006) fazem uma interpretação bastante particular da passagem, diferenciando a comparação inicial do filósofo com o ator da comparação seguinte do filósofo com o protagonista do coro, que eles entendem como o corifeu. Enquanto o ator falaria em vozes diferentes, o corifeu tentaria harmonizar sua voz à do coro. Essa é uma leitura possível, ainda que um pouco especulativa, da passagem que, de qualquer modo, não interfere no argumento que desenvolvo aqui.

a entender que ele, tal como o corifeu harmoniza sua voz às demais vozes do coro, deve conceber seu discurso em consonância com a tradição filosófica. No entanto, na comparação do filósofo com o bom cantor, aquele que sabe cantar em vários tons, Máximo parece sugerir que também o filósofo deve ser polifônico, sabendo dizer uma mesma coisa de diversas maneiras, de acordo com as circunstâncias. Acredito que a intenção última dessa afirmação seja defender o seu próprio projeto filosófico de tratar a filosofia de uma maneira retórica. Como Lauwers (2009), acredito que sua ênfase na necessidade da versatilidade do filósofo visa justificar o seu cuidadoso uso da arte retórica em seus discursos.

Mas, ao anunciar que a filosofia pode se manifestar de variados modos, Máximo abre espaço para que também a poesia possa ser compreendida filosoficamente. Essa relação profunda entre filosofia, retórica e poesia, cultivada por Máximo em seus discursos, aliada à sua tese da harmonia entre os filósofos, é o que considero ser sua noção polifônica de filosofia, que compreendo como o pano de fundo no qual podemos entender sua construção da imagem de um Homero filósofo. Para Daroca e Cruces (2006), essa imagem, tal como aparece no Discurso XXVI, não é uma novidade, ainda que seja um testemunho vital para a história da reabilitação filosófica de Homero. Acredito, no entanto, que, se a pensamos na perspectiva do projeto polifônico de Máximo, é possível encontrar uma certa especificidade em sua elaboração que não aparecerá nem nos autores anteriores, nem nos posteriores, apesar dos vários paralelos em pontos específicos.

Mito e filosofia

As relações entre poesia, mito e filosofia na Grécia Antiga foram complexas. Brisson (2014), em sua síntese da questão, acha pertinente a hipótese de que a adoção da escrita no século VIII a.C., que, em

princípio, colocava a leitura ao alcance de todos aqueles que eram alfabetizados, provocou o aparecimento de dois novos tipos de discurso, a história e a filosofia, que passaram a disputar espaço com a poesia, opondo-se a ela, por um lado, e reconfigurando-a, por outro.

Segundo Brisson, quando a civilização grega, com a escrita, passou a depender menos da memória individual cuja eficácia se apoiava no ritmo das palavras, a prosa começou a ser cada vez mais utilizada, a narrativa foi substituída pela descrição e pela argumentação, o pensamento conceitual se desenvolveu e o espírito crítico foi favorecido: "uma narrativa ou uma doutrina, para justificarem sua própria existência, deviam ser apresentadas por seu autor como superiores a tudo aquilo que tinha sido feito até então nesse mesmo domínio" (Brisson, 2014, p. 25). Com a modificação dos hábitos mentais provocados pela escrita e com a necessidade de um discurso de se justificar, os mitos passaram a causar desconforto. O primeiro filósofo do qual temos a notícia de ter criticado os poetas foi Xenófanes de Cólofon (séculos VI-V a.C.), que criticava o antropomorfismo da representação dos deuses nos mitos, no que foi seguido por outros. De acordo com Brisson (2014, p. 27), esse processo de crítica aos mitos e aos poetas "foi freado por dois fenômenos: a alegoria, que pretendia salvar o valor explicativo dos mitos e salvaguardar sua validade moral ao discernir, sob a trama narrativa, um sentido profundo; e a tragédia, que reinterpreta os mitos em função dos valores da cidade".

Apesar desse esboço de reação, Platão, que continua a tradição inaugurada por Xenófanes, leva a querela entre poetas e filósofos ao seu ápice. Com efeito, é em algumas passagens de seus diálogos que o sentido dos termos *mŷthos* e *lógos* são fixados em oposição. O termo *lógos* passa a designar não apenas o discurso em geral, mas especialmente o discurso verificável, enquanto o *mŷthos,* deixa de indicar a palavra eficaz e torna-se, ao menos nas passagens em que a oposição é construída, o discurso inverificável. Brisson nota ainda uma outra contraposição que se deixa manifestar na relação entre os termos: o

mŷthos enquanto discurso narrativo *versus* o *lógos* como discurso argumentativo. Esse jogo de oposições aparece de modo claro em uma passagem do *Protágoras* (320c-328d), no qual, incitado defender sua tese de que a virtude pode ser ensinada e que o sofista é o mais capaz de fornecer esse ensinamento, Protágoras faz uma narrativa e depois desenvolve um discurso argumentativo para defender sua posição, chamando sua narrativa de *mŷthos* e sua argumentação de *lógos*.

É tomando o *mŷthos* como um discurso narrativo não verificável que Platão faz sua crítica aos poetas no livro II da *República*. Mas não nega a importância dos mitos, usando-os em diversas passagens da sua obra, adaptando mitos tradicionais para suas necessidades filosóficas, criando novos mitos. Para Brisson, Platão usa os mitos para falar de tudo aquilo que diz respeito à alma e ao passado longínquo, âmbitos inacessíveis tanto aos sentidos quanto à inteligência, bem como para tratar de questões éticas e políticas, por causa de seu poder de persuasão diante dos não filósofos.

Platão não tentou salvar os mitos por meio da exegese alegórica, mas esse foi o caminho seguido por muitos. É difícil chegar às origens da prática, mas, segundo Porfírio (*Questões homéricas* I), ela remontaria ao século VI a.C., com Teágenes de Régio, que teria feito uma exegese física dos poemas de Homero, entendendo os deuses como elementos da natureza (Apolo seria o fogo, Hera o ar etc.). A alegoria foi assimilada, por Anaxágoras, Diógenes de Apolônia, Protágoras, Pródico de Ceos e outros. Depois de Platão, continuou sendo praticada, notadamente pelos cínicos e estoicos, sendo, por fim, assimilada à tradição platonismo imperial.

Filosofia polifônica

No medioplatonismo, a prática da alegoria adquire novas nuances. Para pensadores como Fílon, Plutarco e Numênio, a alegoria

física não é suficiente: “os poetas não são estoicos *avant la lettre,* eles são verdadeiros teólogos que reservaram a revelação da verdade que lhes foi confiada a um pequeno grupo de iniciados que são os únicos que podem recebê-la (Brisson, 2014, p. 113).[2] É nesse contexto da assimilação platônica da exegese alegórica dos mitos que se situam Máximo de Tiro e sua noção de um Homero filósofo. Entretanto, seu uso filosófico de Homero não se reduz a uma aplicação geral do método de exegese alegórica, tal como entendiam os platônicos. Para entendê-la, devemos considerar seu ideal de filosofia polifônica.

Alguns estudiosos, como Daroca e Cruces (2006), interpretam o Discurso I como um proêmio aos demais discursos. É nele que Máximo estabelece o tom e os pressupostos de sua proposta filosófica. O discurso começa com o *tópos* da comparação entre o teatro e a vida: ninguém se incomoda quando um mesmo ator, ao representar personagens diferentes em uma peça, apresenta-se de maneiras diferentes, falando em um momento como Agamêmnon e, em outro, como Aquiles. Mas também a vida é como um drama, não como aqueles escritos em jambos, composto por um poeta para a performance em um festival, mas um drama que conta uma história mais verdadeira, composta pelo próprio deus. Por isso, o filósofo faz tal como o protagonista do coro, que, respeitando a dignidade dos versos, adapta seus discursos à natureza dos episódios que compõe a trama concebida pelo deus (I, 1).

Da mesma maneira, um músico seria tido como inútil se soubesse tocar no modo dórico, ficando em silêncio quando houvesse necessidade de tocar no modo jônico ou eólico. É por isso que o filósofo necessita do auxílio de uma musa mais vigorosa, que Homero chamava Calíope e Pitágoras, Filosofia, para que suas palavras estejam afinadas para a produção de diferentes sons e diferentes formas (I, 2).

---

2 Brisson fala especificamente de Fílon, mas creio que suas observações podem ser generalizadas, tomando os devidos cuidados, para os demais pensadores platônicos da época que trataram dos mitos.

Se houvesse uniformidade na passagem do tempo e apenas um padrão nos assuntos humanos, afirma Máximo, não haveria necessidade de harmonias complexas e versáteis, mas a mudança foi a regra que a deliberação divina impôs nos assuntos humanos. Existem formas e figuras diversas na experiência do homem, em constante mudança segundo a ocasião. Apesar disso, a razão não deixa de ser necessária para a vida. Ela deve adaptar-se constantemente à circunstância, tal como um médico habilidoso que deve regular a falta e a saciedade de um corpo que não se encontra estável. É precisamente isso que o ensino racional dos filósofos pode fazer: adaptar seu tom para se ajustar às emoções do momento, de modo a oferecer consolação nos tempos difíceis e celebrar nos momentos de alegria (I, 2). Koniaris (1983) interpreta a passagem como uma apresentação do projeto de Máximo de, nos diversos discursos, assumir diversas *personae* filosóficas. Como Trapp (1997), acredito não ser esse o caso, já que a construção dessas *personae* não é clara nos textos. O que, para mim, está em jogo é a necessidade da habilidade retórica, capaz de adaptar o discurso a cada ocasião, para a filosofia que pretenda ser um guia para a vida.

Mas, se no início do discurso, Máximo trata da necessária versatilidade da filosofia, em I, 10 ele fala de sua unidade: o filósofo não deve ser julgado pela aparência, idade ou *status* social, mas por sua inteligência, palavras e disposição da alma; todo o resto são elementos dispostos pela fortuna, como os trajes dos atores nas Dionísias. Ele então desenvolve a comparação com a poesia: a beleza da poesia é a mesma quando fala o príncipe e o escravo; o público ouve tão atentamente Agamêmnon quanto Télefo. É assim com a filosofia, que possui uma beleza única e coerente. Tal como os atores, os filósofos são enviados para o palco que é a vida vestido em trajes diversos: Pitágoras em púrpura, Sócrates em seu manto puído, Xenofonte com seu escudo etc. O que significa isso? Que cada um desses filósofos possuía um modo específico de apresentação:

Pitágoras aturdia seu público, Sócrates o confundia com perguntas, Xenofonte o persuadia, e Diógenes o reprovava. Contudo, todos eles cultivavam uma mesma filosofia.

Daroca e Cruces (2006), posicionando-se contra Koniaris (1983), consideram importante marcar a diferença entre a comparação do filósofo com o ator em I, 1-2 e em I, 10. Enquanto, na comparação inicial, Máximo fala da voz do ator, que é diferente segundo os diferentes personagens, em I, 10, ele fala das diferentes aparências pelas quais os diversos filósofos abordam uma mesma realidade: em um caso, é uma mesma pessoa que modula sua voz de acordo com a circunstância, enquanto, no outro, são pessoas diferentes, apresentando-se de maneiras diferentes, que se reportam a uma mesma sabedoria filosófica. Não pretendo desenvolver aqui essa discussão, deixando para um outro momento, mas, para nossos presentes propósitos, basta notar que, ao meu ver, temos imagens complementares. O filósofo, como o protagonista do coro, deve adaptar sua voz às circunstâncias da vida. Ao fazê-lo, não deixa de seguir uma mesma verdade filosófica. E é porque a filosofia pode ser apresentada de maneiras diferentes que podemos entender os diferentes filósofos, apesar de suas especificidades, como portadores de uma mesma verdade. É essa capacidade de ser apresentada segundo vozes diferentes que constitui a polifonia da filosofia, o que, no meu entender, é o que dá a Máximo a possibilidade de, no Discurso IV, pensar também a poesia como uma forma de filosofia.

Poesia e filosofia

No início do Discurso IV, evocando a antiga querela entre a poesia e a filosofia, e negando a oposição entre elas, Máximo afirma que se trata de dois nomes para algo que, na realidade, é uma mesma coisa (IV, 1). Ele diz: “o que é a poesia se não uma forma mais venerável

de filosofia, composta em metro e mitológica na expressão? E o que é a filosofia, se não uma forma mais nova de poesia, menos formal na composição e mais lúcida na expressão?". Tal como os filósofos, de maneiras diferentes, falavam de uma mesma verdade, o discurso poético apenas apresenta de um outro modo, mais venerável e belo, aquilo que a filosofia trata de forma mais direta. Em outras palavras, a poesia, para Máximo, é apenas mais uma voz no coro de sua polifonia.

Para melhor explicar a aparente diferença entre as artes, Máximo as compara à medicina que, segundo ele, transformou-se com o tempo por ter que se adaptar à constituição física dos pacientes, que se modificou segundo as mudanças na dieta e no estilo de vida. Nos tempos antigos, os corpos não eram degenerados e sofisticados como nos dias de hoje; era mais fácil curá-los e, por isso, a medicina era mais simples. Mas, com a sofisticação do estilo de vida, também a arte médica teve que se tornar mais complexa (I, 2). Máximo parece aqui sugerir que, tal como a medicina antiga, a poesia, enquanto forma mais antiga da filosofia, era superior. E, de fato, é o que ele parece continuar a indicar, quando, na sequência, afirma que Homero e Hesíodo não eram menos sábios que Aristóteles, Crisipo ou Clitômaco, mas, talvez, ainda mais sábios. Pois, assim como o corpo, a alma dos antigos era mais simples e, por isso, pedia um outro tipo de filosofia, mais delicado e artístico, capaz de guiar a alma através dos mitos, tal como as criadas fazem com as crianças. No entanto, Máximo continua, com o passar do tempo, as almas tornaram-se mais maduras e desconfiadas, passando a examinar as histórias tradicionais com suspeita, incapazes de suportar sua sutileza e modo indireto de ensinar. Assim, despojaram a filosofia de seus trajes poéticos e a apresentaram como doutrinas (I, 3).

Não acredito, contudo, que, quando Máximo afirma que Homero e Hesíodo eram talvez mais sábios e que as almas dos homens eram mais simples, sendo, por isso, guiadas por uma forma mais venerável de filosofia, ele queira, de fato, dar a entender que a filosofia que se

manifestava na poesia era superior. Na sequência do texto, ele assevera: "as doutrinas filosóficas de hoje não são, em essência, diferentes dos mitos do passado, exceto na sua forma de composição". Se existe uma superioridade na poesia, ela está na forma de composição, não na doutrina. No entanto, como Máximo defende no Discurso I, a voz com a qual o filósofo fala deve se adaptar ao contexto no qual ele fala. Se a filosofia, nos tempos atuais, se manifesta de uma maneira mais direta, isso acontece porque essa é a maneira mais adequada de apresentá-la para os homens de hoje, mais desconfiados e menos dados a um modo indireto de exposição.

Mas, ainda que a doutrina filosófica seja a mesma e mesmo que a exposição direta seja mais adequada para os tempos atuais, Máximo afirma preferir a reverência diante da verdade, que os antigos manifestavam quando transmitiam as doutrinas através de enigmas, ao modo mais aberto de falar (*parrēsía*) dos filósofos recentes. A filosofia trata de assuntos que nossa fraqueza humana não nos permite discernir com clareza. Por isso, são transmitidos de maneira mais adequada por meio dos mitos. Não houve ganho no entendimento quando as gerações mais recentes converteram os enigmas em palavras mais claras. Talvez, ao fazerem isso, elas tenham profanado mistérios que não deveriam ser revelados. Máximo explica a sua comparação: as doutrinas que se escondem sob os adornos da poesia são como as estátuas de deuses vestidas em ouro e prata para que, nos ritos dos mistérios, sua aparição se torne mais impressionante. Dada sua natureza, a alma humana despreza o que lhe é próximo e admira o que está distante. Diante do que não consegue compreender, tenta alcançar algum entendimento através dos poderes da razão e, se falha, apenas intensifica sua busca, enquanto, se é bem-sucedido, valoriza aquilo que foi descoberto como se fosse obra de suas próprias mãos (IV, 5).

O termo que Máximo usa para falar dos mitos nessa passagem é *aínigma*. Segundo Brisson (2014, p. 107), a palavra mais antiga que encontramos para a interpretação alegórica dos mitos "é *hypónoia*,

do qual encontramos duas ocorrências em Platão. Esse termo vai ceder lugar, no primeiro século a.C., ao termo *allēgoría*". Mas, nessa época, também o termo *aínigma* é empregado, o que parece ser uma influência pitagórica. De acordo com Brisson, as doutrinas orais dos pitagóricos eram chamadas *ainígmata*, termo que, por definição, indica "um elemento de discurso ou um enunciado que propõe um sentido ambíguo ou obscuro em forma de descrição ou de definição, e cujo sentido deve ser adivinhado. Ao formular uma doutrina profunda em uma linguagem ininteligível para os não iniciados, exprime-se por enigmas" (Brisson, 2014, p. 106). Não apenas Máximo, mas também Plutarco prefere o termo *aínigma*, por causa de sua referência aos mistérios.

De qualquer modo, essa é para Máximo a superioridade da forma poética da filosofia: ao apresentar doutrinas em enigmas, forçam a inteligência à meditação (Máximo usa a expressão "caçá-los com os *logismoí*", os raciocínios), tornando a verdade, quando descoberta, mais impressionante e, por consequência, mais valorizada. Isto é, ele afirma, o que os poetas descobriram e foi por isso que passaram a usar os mitos, mais obscuros que a doutrina explícita, mas mais claros que meras charadas, ocupando um meio termo entre o conhecimento racional (*epistḗmē)* e a ignorância (*agnosía).* Ao comentar a passagem, Trapp (1997) nota que essa é a mesma posição ocupada pela *doxa* na *República* (476e), o que nos poderia fazer pensar que Máximo teria em mente aqui uma noção de mito próxima a Platão, que, em muitas passagens dos diálogos, emprega-os para falar de assuntos nos quais não há possibilidade de *epistḗmē,* mas apenas de *doxa*. Creio, no entanto, que a noção de Máximo é outra. A palavra que ele utiliza logo no início de IV, 5 é novamente *aínigma:* o mito não é, para ele, como para Platão, uma forma de conhecimento, o conhecimento possível em certos âmbitos, que não comportam um conhecimento seguro nem se reduzem à simples ignorância. Para Máximo, o mito não é uma forma de conhecimento, mas um veículo

para a verdade, um canal que a esconde, mas também a desvela para quem a caça com os *logismoí.* O mito é um enigma que, explorado pela inteligência, pode se tornar conhecimento racional.

É o que se torna mais claro na sequência do texto: Máximo diz que, se confiamos neles por causa do prazer que nos causam, também deles desconfiamos por causa do conteúdo paradoxal. É por meio dessa tensão que adquirem seu poder de guiar a alma na busca pela verdade, levando-a a examinar mais detidamente o seu conteúdo. O mito é filosófico não apenas por apresentar, em enigmas, o conteúdo da filosofia, mas também por levar a alma, diante do prazer e do paradoxo, a agir filosoficamente (IV, 6).

Seguindo um outro *tópos,* Máximo afirma que, se a filosofia é difícil e desagradável para a maior parte das pessoas, o poeta consegue torná-la palatável, sendo louvado pelo prazer que proporciona, enquanto suas verdadeiras virtudes passam desapercebidas. Tal como fazem os médicos, quando misturam o remédio amargo a uma comida agradável, os filósofos dos tempos antigos, usando o metro e a forma poética, escondiam o que havia de desagradável em seus ensinamentos com o manto da *psykhagogía,* palavra que, em contextos filosóficos, pode indicar persuasão ou a atividade de guiar as almas (por exemplo, no *Fedro* 261a, usada com referência à retórica), mas que, em geral, significa simplesmente *entretenimento,* termo usado na tradução de Trapp (1997). Acredito que os dois sentidos são possíveis aqui e que a ambiguidade é intencional: também a significação de *psychagogía* aqui é um enigma que, explorado pelos *logismoí,* revela o poder do mito para deleitar e persuadir ao ensinar.

Essa é a superioridade da poesia que, contudo, como dizíamos, é apenas relativa. A poesia, Máximo afirma em IV, 7, é como o escudo de ouro de Aquiles, enquanto a prosa, como o escudo de Ájax, feito de um material inferior. O ouro pode ser, de certa forma, superior, mas não é ao escudo que devemos dirigir nossa atenção, mas à virtude do herói que o usa. Se alguém diz a verdade, em mitos e em verso,

devemos analisar seus mitos, sem nos distrairmos com a mera arte poética. Se alguém fala em prosa e diz a verdade, devemos ouvi-lo e sermos agradecidos por se expressar de modo acessível (IV, 8). Mas, se os privamos da verdade, tanto o poeta quanto o filósofo, então roubamos o poema de sua poesia e transformamos a doutrina filosófica em um mito, o que é precisamente o caso de Epicuro, cujas doutrinas são ainda mais inacreditáveis que os mitos.

Aqui Máximo passa a aplicar a exegese alegórica aos mitos. Quando Homero assevera que Zeus pesou as almas de Aquiles e Heitor, decidindo o destino da batalha entre eles (*Ilíada*, XVIII, 478), ele quer indicar que o destino governa o homem. Do mesmo modo, podemos entender Zeus como a Inteligência suprema, Atena como a prudência, Apolo o Sol e Posídon o sopro cósmico que preenche a terra e o mar, preservando sua estabilidade e harmonia. O que é difícil de aceitar, Máximo afirma, é a doutrina epicurista de que os deuses não agem e não se importam com as coisas deste mundo. Como, se assim fosse, o mundo seria governado e teria ordem? Esse é verdadeiramente um mito inacreditável, Máximo exclama, concluindo seu discurso (IV, 9).

Homero filósofo

Se no Discurso I Máximo estabelece sua noção polifônica da filosofia, o que lhe permite, no Discurso IV, falar da poesia como uma forma mais antiga e venerável de filosofia, ainda que equivalente na doutrina, no Discurso XXVI ele desenvolve sua concepção de um Homero filósofo. A filosofia, ele afirma, que outra coisa seria se não o conhecimento preciso dos assuntos divinos e humanos, a fonte da virtude, de pensamentos nobres, de uma vida harmoniosa e de uma conduta reta (XXVI, 1)? É justamente isso que Máximo afirmará, no decorrer do discurso, que transmitem os poemas homéricos.

Mas, antes disso, ele expande algumas ideias do Discurso IV. A filosofia, ele repete, adotava disfarces variados, nos tempos antigos, de modo a transmitir suas doutrinas de maneira agradável. Entre esses disfarces, não estava apenas o mito, mas também os ritos, a música e a profecia. Lembrando, com Lauwers (2013), que, no período imperial, a *paideia* grega era um sinal de prestígio e princípio de diferenciação entre a multidão e uma elite intelectual, para Máximo, a totalidade da cultura grega, em seus poemas, mitos, canções e práticas religiosas, é um caminho filosófico, ou seja, um caminho rumo ao conhecimento dos assuntos divinos e humanos, e à prática da virtude. Mas, se esse é o caso, Homero, enquanto o educador de toda a Grécia, também será o primeiro dos filósofos e o maior de todos, o que é precisamente a tese de Máximo.

No Discurso IV, reconhecendo a poesia como uma forma mais venerável de filosofia, Máximo tentava, ainda assim, torná-la uma filosofia igual à das gerações mais novas, argumentando que ambas remontavam a uma mesma verdade. Sua posição conciliatória era fruto da intenção última do discurso de não apenas apresentar uma posição diante da antiga querela entre a poesia e a filosofia, mas de mostrar tal querela como carente de sentido, já que poesia e filosofia seriam equivalentes em sua essência, ainda que diferentes no modo de expressão. No Discurso XXVI, cuja intenção é apresentar Homero como o maior dos filósofos, o tom é outro. Desenvolvendo a ideia, presente no Discurso IV, de que despir a filosofia de seus adornos poéticos é semelhante à profanação dos mistérios, Máximo afirma que as novas gerações, insolentes com relação à sabedoria, despiram-na de seu manto, apresentando-a em uma nudez desprezível e tornando-a fácil de ser alcançada. Com isso, o nome da filosofia vagou entre sofismas desastrosos. É por isso, ele afirma, que os poemas de Homero, Hesíodo e demais poetas passaram a ser entendidos como meros mitos. Foram louvados pelo prazer que seus versos causam, enquanto o que há neles de nobre foi

ignorado. Homero, o primeiro dos filósofos, foi banido da filosofia, dando lugar a disputas entre sofistas (XXVI, 2).

Ao falar de Homero banido da filosofia, Máximo certamente tem em mira Platão, e é por isso que, na continuação do texto, contrariando as expectativas, ele afirma que também Platão foi nutrido pela poesia de Homero. Mesmo que tenha abjurado de seu mestre, ainda podemos reconhecer nele as suas sementes. Máximo chega a afirmar que Platão é mais semelhante a Homero que a Sócrates, ainda que tente escapar de um e se aproximar do outro. E com isso, ele não se refere apenas ao estilo e à linguagem, mas ao pensamento (XXVI, 3). A forma externa do discurso homérico é o mito, mas a história de Troia e das experiências de Odisseu se combinam com uma teologia lúcida, uma síntese das formas políticas e um relato dos vícios, virtudes, desastres e sucessos da vida humana. Cada um desses tópicos ocupa uma posição nos poemas, que são, por isso, semelhantes a um instrumento que produz diferentes sons, uns em harmonia com os outros. Novamente temos presente a noção de polifonia aplicada a uma maneira de se fazer filosofia (XXVI, 4).

A poesia de Homero envolve arte e virtude. Sua habilidade artística o permite, tal como a um bom pintor, preservar uma imagem acurada da realidade; sua virtude confere beleza à composição. Os mitos homéricos envolvem tanto filosofia, na representação da realidade, quanto poesia, na beleza com a qual é apresentada. Por exemplo, ao retratar Aquiles e Agamêmnon, Homero está criando imagens das emoções, da juventude e da autoridade (XXVI, 5). Ao traduzir a passagem, Trapp (1997, p. 218) fala de "alegorias das emoções, da juventude e da autoridade", mas o termo é *eikónes,* que seria mais adequado traduzir por "imagens", já que, como reconheceram Daroca e Cruces (2006), Homero não está aqui fazendo alegoria, mas o que eles chamam de ficcionalidade: não a representação de uma coisa que significa outra (Aquiles representando a juventude), mas a manifestação imagética de uma noção geral (Aquiles jovem

manifestando a natureza da juventude). Esse também é o caso de outros elementos do poema enumerados por Máximo: vemos a disputa entre vício e virtude nas figuras de Heitor, o herói sóbrio, e Páris, o covarde. Da mesma forma, vemos a bravura em Ájax, a coragem em Diomedes, o bom conselho em Nestor e, em Odisseu, a imagem (*eikṓn*) da vida boa e da virtude perfeita (XXVI, 7).

É ao falar dos deuses que vemos, tal como no Discurso IV, Máximo fazer uso da alegoria. Segundo ele, Homero chama a fonte da virtude de Atena, a fonte do amor de Afrodite, a fonte das artes de Hefesto, dos coros e da dança de Apolo etc. Nada em Homero carece de um deus, o que equivale a dizer que nada deixa de ter um primeiro princípio. Ao tratar dessas interpretações, no final de XXVI, 8, Máximo não as chama de *eikónes*, mas de *ainígmata*. Estamos aqui, assim penso, diante de dois modos de tratar os mitos: como imagens e como enigmas. O termo *alegoria*, usado por Trapp para se referir às duas noções não é suficiente, acredito, para dar conta da riqueza do pensamento de Máximo a esse respeito.

No que diz respeito aos assuntos humanos, Homero fala da virtude dos heróis, da esposa que resiste aos pretendentes, de governantes, mas também de política: vemos, na Odisseia, duas ilhas, Ítaca e a ilha dos feácios, em situações opostas. Em uma, impera a anarquia; na outra, o respeito às leis. Em cada situação, manifestam-se as consequências: nos feácios, uma vida feliz, livre da dor, em meio à hospitalidade e navegações; em Ítaca, destruição em meio a prazeres. Por fim, para terminar o discurso, seguindo uma tradição que parece ter sido iniciada pelos cínicos (Brisson, 2014), Máximo fala novamente de Odisseu como o modelo da virtude: é a virtude que o preservou, tanto de Circe quanto de Polifemo e do mundo dos mortos. É pela virtude que despertou a simpatia de Alcínoo, resistiu aos pretendentes, venceu Iro e Melântio e, por fim, trouxe liberdade à sua terra, fazendo dele verdadeiramente divino e semelhante aos imortais como Platão

afirma que o homem feliz deve ser. Em Odisseu, Máximo sugere, Homero e Platão são reconciliados.

Conclusão

Máximo não apresenta, em seus discursos, doutrinas e argumentos elaborados. Apesar disso, seu pensamento, situado no limiar da sofística e da filosofia, da retórica e do ensino, é repleto de nuances e dificuldades. Não posso concordar, portanto, com Daroca e Cruces (2006), quando consideram o Homero de Máximo apenas como um testemunho valioso para a reabilitação do poeta pela filosofia do período imperial. Em primeiro lugar, por causa do papel central que Homero ocupa em sua visão da cultura grega enquanto um caminho polifônico para a sabedoria filosófica, entendida como o conhecimento a respeito dos assuntos divinos e humanos e a fonte da virtude. Homero é o pai da Grécia e, por isso, para Máximo, o primeiro e maior dos filósofos, que, ao menos em seu modo poético e velado de apresentar a doutrina, é até mesmo maior que Platão, que por mais que tenha abjurado de seu mestre, nunca deixou de segui-lo. Nesse contexto polifônico, Máximo não está apenas entendendo Homero como um platônico, como farão autores posteriores como Porfírio e Jâmblico, mas está lendo toda a cultura grega – os ritos, a música, os poetas e os diversos filósofos – em unidade, percebendo suas diferenças como modos de exposição diversos a partir dos contextos para os quais se dirigem. Não é Homero um platônico, nem Platão um homérico, mas ambos, para Máximo, filósofos.

Em segundo lugar, a interpretação filosófica dos poemas homéricos em Máximo comporta mais nuances que a simples noção de exegese alegórica nos aponta. É certo que a interpretação que ele faz dos deuses como virtudes ou princípios da realidade não é diversa

da alegoria moral e metafísica de outros platônicos de seu tempo. Mas quando ele pensa em alguns personagens e situações da *Ilíada* e da *Odisseia* como imagem (*eîdos*) e em outros como *aínigma,* ele mostra uma compreensão profunda das possibilidades de uso filosófico da poesia: alguns textos manifestam imageticamente aquilo que os filósofos de seu tempo abordam de maneira abstrata; outros, expostos de maneira bela, mas de conteúdo paradoxal, levam a mente do ouvinte a refletir filosoficamente, a caçar o seu sentido profundo com os *logismoí.* Essa, para Máximo, é a verdadeira arte de Homero, tornar bela e concreta a verdade proclamada de modo direto pelos filósofos, se assim o pede a ocasião.

Referências

BRISSON, L. *Introdução à filosofia do mito.* São Paulo: Paulus, 2014.

DAROCA, J.; CRUCES, J. Maxime de Tyr et la voix du philosophe. *Philosophie antique*: problèmes, usages, renaissances, n. 6, p. 81-105, 2006.

KONIARIS, G. On Maximus of Tyre: zetemata II. *Classical Antiquity,* v. 2, n. 2, p. 93-107, 1983.

LAUWERS, J. *Philosophy, rhetoric and sophistry in the High Roman Empire*: Maximus of Tyre and twelve other intellectuals. Leiden: Brill, 2015.

LAUWERS, J. Systems of sophistry and philosophy: the case of the second sophistic. *Harvard Studies in Classical Philology,* v. 107, p. 331-367, 2013.

LAUWERS, J. The rhetoric of pedagogical narcisim: philosophy, *philotimia* and self-display in Maximus of Tyre's first oration. *The Classical Quarterly,* v. 59, p. 593-607, 2009.

STANTON, G. Sophists and philosophers, some problems of demarcation. *The American Journal of Philology,* v. 94, n. 4, p. 350-364, 1973.

TRAPP, M. B. *Maximus of Tyre*: philosophical orations. Translated, with an introduction and notes, by M. B. Trapp. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Diogenes Laertius and Platonism

John Dillon

Diogenes' *Life of Plato* (the third book of his *Lives*) is indeed, along with his *Life of Epicurus* (the tenth book), one of his most substantial achievements, and is thus a particularly suitable perspective from which to evaluate his "method". In the case of Plato, apart from the *Life* proper, which covers the first 46 chapters of the whole, and which is not my concern in the present instance, we have, by way of an appendix, an extensive survey, first, of the details of his works and their editing (chapters 47-66), and then of his philosophy (chapters 67-109), both of which contain much information of great value. It is to this final section, or rather to its first segment (chapters 67-80),[1] that I wish to direct my attention on this occasion.[2]

1 The second, and rather longer segment (chapters 80-109), I will not be concerned with, though it is not without interest. It consists of a most curious collection of allegedly Platonic "divisions" (διαιρέσεις) of philosophical concepts, attributed, rather implausibly, to Aristotle. Since these also occur in a Christian recension, we may suppose that Diogenes is transcribing them from some (probably Hellenistic) source. He makes no attempt to link this to what precedes it.

2 I note in passing his "dedication" of this section of the work to his lady patron, whom he characterizes as "a lover of Plato (φιλοπλάτων), who eagerly seek out that philosopher's doctrines in preference to all others". Modern scholarship is rather wary of identifying this lady, but I would regard the Empress Julia Domna – the patroness also of Galen, and of the sophist Philostratus, who dedicated to her his *Life of Apollonius of Tyana* – a as a pretty good bet. I admit that it is odd that Diogenes Laertius only addresses her now, rather than in a formal dedication at the beginning of the work, but that may have been lost. His emphasis in the Prologue on the "barbarian" origins of Greek philosophy may be a bow in her direction, as she was well known to favour Oriental wisdom – and was, of course, herself a Syrian.

Diogenes' account of Plato's doctrines (ἀρέσκοντα) needs to be viewed against the background of the tradition of Platonic doxography, going back some hundreds of years before his time, and in some form even into the period of the Old Academy. It seems likely that it was the third head of the Academy, Xenocrates of Chalcedon, in the period 339-314 B.C., who first strove to forge Plato's philosophical insights into a systematic body of doctrine.[3] He, however, was not concerned to produce anything like a doxographic summary of Plato's doctrines, such as we find in later times. The nearest approach to that at this early stage we find, in fact, from the pen of Theophrastus of Eresus, Aristotle's successor as head of the Peripatetic School, who composed a work *Opinions of the Physicists* (Φυσικῶν Δόξαι, in which he included Plato, crediting him with a two-principle system of the same type attributed to him by Diogenes.[4] The next doxographers of any significance date from the first centuries B.C. and A.D. Arius Didymus, the court philosopher of the Emperor Augustus, seems to have composed a comprehensive survey of the opinions of the philosophers. He may personally have been of the Stoic persuasion, but, if so, he does not impose his views very strongly. His work is preserved fairly extensively in the much later *Anthology* of Johannes Stobaeus (late 4th cent. A.D.), but it also seems to be an important source for *The Handbook of Platonism* (*Didaskalikos*) of Diogenes' approximate contemporary Alcinous. In chapter 12, "On the generation of the world", for example, we can see (from parallels in Stobaeus, and in Eusebius' *Praeparatio Evangelica*) Alcinous using Arius' *On the doctrines of Plato* virtually verbatim, and we may

3 Diogenes lists an impressive body of works from his pen (IV 11-14), covering virtually all aspects of Platonist philosophy.

4 "Plato wishes to make the principles two in number, the one a substrate, in the role of matter, which he calls 'the all-receiving' (πανδεχές; cf. *Timaeus* 51A), the other as cause and motive agent (κινοῦν), which he connects with the power of God and of the Good" (Diels, 1879, p. 484, 19ff.).

suspect that such borrowing is much more widespread than we can observe. The work of a later doxographer, Aetius, who seems to date from the late first century A.D., is preserved in a compilation *On the physical doctrines of the philosophers* falsely attributed to Plutarch. In contrast to Theophrastus, but in agreement with Arius (if we may judge from Alcinous, chapters 8-10), he attributes to Plato a system of *three* principles, God, Matter and Idea (in the singular).[5]

All these figures attest to a flourishing tradition of doxography on which Diogenes can draw, but it cannot be said that he is particularly close to any of the surviving practitioners of the genre. As we shall see, although he is, like them, very much dependent on the *Timaeus* for the majority of his exposition, there is much that is peculiar in his presentation of the material. We may now turn to an examination of this.

Diogenes seems broadly to be following the traditional division of philosophy into the three areas of physics, ethics and logic. He begins, unlike his predecessors, with the soul, which is a significant choice, betokening, it seems to me, a recognition of the pivotal role of the soul both in the structure of the universe and of the individual. Complications arise, however, straight away. He declares first that the soul is immortal and that it takes on many bodies in succession, and that it has a numerical first principle (ἀρχὴ ἀριθμητική, 67.2). So far, so good – although the emphasis on the soul's arithmetical nature is more characteristic of Plato's immediate successors, Speusippus and Xenocrates, than of Plato himself (even if derivable from his account in the *Timaeus,* 35A-37C).[6] The phrase tacked on to this, "while the

5 Diels (1879, p. 287, 17ff). He describes "idea" as "an incorporeal essence in the thoughts and imaginings of God" (οὐσία ἀσώματος ἐν τοῖς νοήμασιν καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ). This concords well with Alcinous (chapter 9); Diogenes (76-7), however, is less than specific as to whether the Ideas are thoughts in God's mind, though he probably assumes them to be such.

6 And indeed from Aristotle's report in the *De Anima* I 2, 404b16ff (see below).

first principle of the body is geometrical" (67.3) has aroused suspicion, not unreasonably, because of its apparent irrelevance, but it could be argued that there is at least a loose association of ideas here: the soul, once in the body, gives it a geometrical structure derived from its own mathematical essence.[7]

Worse complications are to follow, however. We are presented next with a definition of the soul: "the Form of the omni-dimensionally extended (*vital*) *spirit*" (ἰδέα τοῦ πάντῃ διεστῶτος πνεύματος, 67.3-4). What we have here is, to all appearances, a fine farrago: the core of the definition, without πνεύματος tacked onto it, is the definition of the soul propounded by Plato's successor Speusippus, a formulation which follows logically from Speusippus' overall metaphysical scheme.[8] The final πνεύματος, however, introduces a new concept entirely, specifying that what is thus extended is actually a πνεῦμα, ("breath", "spirit"). This might seem at first sight a mere witless conflation, but in fact it betokens something more interesting; for this form of the definition actually corresponds to that of the Stoic Posidonius (fr. 141 Edelstein-Kidd). Posidonius himself seems substantially to adopt the mathematicizing definition of Speusippus: "the Form of the omni-dimensionally extended, constructed according to number which comprises harmony", while also characterizing the soul – as would after all befit a Stoic materialist – as hot πνεῦμα. What we may in fact be seeing here in Diogenes, however, is not so much the direct influence of Posidonius, but rather the Stoicizing tradition of Platonism descending ultimately from Antiochus of Ascalon, which

7 We may note, perhaps not irrelevantly, that Cicero, in *Academica* I 6, makes Varro, his spokesman for the Platonist position of Antiochus of Ascalon, declare that the union of the "efficient force" and matter involves the introduction of geometry – implicitly in the creation of three-dimensional bodies.

8 Discussed by me at more length in Dillon (2005, p. 40-64).

incorporates certain formulations of Posidonius.[9] Πνεῦμα, after all, is a concept already utilised by Aristotle, after he had largely "deconstructed" the soul in its Platonist sense, to explain how φαντασία and purposive action arise in the soul-body complex – specifically, the "innate spirit" (σύμφυτον πνεῦμα) residing especially in the blood around the heart (*On the generation of animals* 736b27ff.). Further, Heraclides of Pontus, within the old Academy, held that the soul was composed of αἰθήρ, or pure fire, akin to the substance of the heavenly bodies, a position which would have strengthened Antiochus' in his Stoicizing stance.[10]

What we would seem in fact to have here in Diogenes is the transmission of a largely Antiochian form of Platonism.[11] We will see how far this impression is confirmed or challenged by what follows. First, however, we appear to be faced with a further confusion, this time between individual soul and World Soul (68-70). At any rate, Diogenes now, drawing heavily on that passage of the *Timaeus* (36D-37C) where the construction of the World Soul by the Demiurge is described, presents the soul as "enclosing the body from the centre outwards on all sides in a circle, and being compounded from the elements" (συνεστάναι ἐκ τῶν στοιχείων).

9 In fact, Mario Untersteiner (1970) has gone so far as to propose Posidonius as the source behind Diogenes Laertiu' exposition of Platonic doctrine here. This is not an unreasonable proposal, but in fact Antiochus will fill the bill equally well, without straying outside the Platonist fold.

10 In the Antiochian summary of Platonist philosophy at Cicero (*Academica* I 26), we may note, the stuff of souls as well as of the stars is declared to be the Aristotelian fifth substance, or αἰθήρ.

11 He goes on to characterize the soul as "self-moved and tripartite", appealing, for the former assertion, no doubt to *Phaedrus* 245C, and, for the latter, rather to the *Timaeus* 69Cff. than to *Republic* IV – though the epithets of the three parts, λογιστικόν, θυμοειδές, and ἐπιθυμητικόν, are borrowed from the *Republic,* being not so named in the *Timaeus.*

This reference to "the elements" may well give us pause. What can Diogenes mean by this? What seems to be the case is that he (or his source) has overlaid Plato's statement at *Timaeus* 37A that the soul, through being made up of its components, Sameness, Otherness and Being (the process of composition described back at 35A) – though these are described here as μοῖραι, not στοιχεῖα – is able to discern all the aspects of its environment, with the report of Aristotle, at *De Anima* 404b16ff., that Plato "makes the soul out of the elements" (τὴν ψυχὴν ἐκ τῶν στοιχείων ποιεῖ), on the grounds that like must be known by like. However, the "elements" that Aristotle has in mind here are actually the first four numbers (the Pythagorean τετρακτύς), viewed as the principles of the point and the three dimensions. Some other creative soul, however, – if not Diogenes himself – seems to have interpreted these στοιχεῖα as the basic elements of the physical world, presumably on the grounds that the soul, in order to cognise the physical world, will need to contain within itself its basic elements, at least in some sublimated form.[12]

This may well seem a deeply bizarre development, not even concordant with the orthodox Stoic view of the soul's composition, but it need not, I think, be dismissed as entirely witless. It seems to me, in fact, that a Stoicizing Platonist in the tradition of Antiochus could well have fastened on the basic concept, enunciated by Aristotle, and arguably adumbrated in the above-mentioned passage of the *Timaeus,* that like must be known by like, and concluded that the four basic numbers identified by Aristotle as presiding over the dimensions must actually comprehend also the *principles* of the four elements. After all, Aristotle adds a little further down (*De Anima* 404b25-6) that "numbers are alleged to be identical with the Forms themselves

12 This is perhaps what Diogenes has in mind below, in 69, when he speaks of the soul being able to cognise reality (τὰ ὄντα) through having the elements harmoniously (κατὰ ἁρμονίαν) disposed within it.

and ultimate principles (ἀρχαί), and they are composed (or derived?) from the elements (εἰσὶ δ' ἐκ τῶν στοιχείων)". This is a rather obscure remark of Aristotle's. Probably he has in mind the first principles of One and the Great-and-Small which he attributes to Plato, but he could be taken to be referring to the four material elements, and I would suggest that this is what our source did take him to be doing.

To return to the text, however: one might say, in Diogenes' defence, that Plato himself begins, at *Timaeus* 35A, by describing the composition of the soul in a manner compatible with the individual soul as well as the world soul, and maintains a close parallelism between the two, only later, at 41D, specifying that individual human souls are actually the outcome of a "second mixing" in the demiurgic Mixing-Bowl, resulting in a somewhat inferior product – second and third pressings, as it were. This is a detail which Diogenes chooses to ignore, possibly because the later Stoicizing tradition makes no such distinction between World Soul and individual souls.

At any rate, in the middle of chapter 69, he turns from the description of the soul to the specification of the first principles. Here we find initially a two-principle universe, very much as it is presented in Cicero's account of Antiochian metaphysics at *Academica Posteriora* 26ff., with the proviso that in the Ciceronian passage (29) the active principle, while termed "God" and "Intellect", is also characterized as "the soul of the world" (*animus mundi*), whereas Diogenes is sticking closer to the *Timaeus* in distinguishing between these. What we find is the following:

> He set forth two principles (ἀρχαί) of all things, God and Matter, and he calls God "Intellect" (νοῦς) and "Cause" (αἴτιον). He held that Matter is formless and unlimited (ἀσχημάτιστος καὶ ἄπειρος), and from it arise composite things (συνκρίματα). (69.5-7)

In this initial statement, no account is taken of what in other doxographical accounts[13] is listed as a third principle, Form, or *Idea*, representing the Paradigm of the *Timaeus* as the sum-total of the Forms. This turns up a little further on, however, though not presented as a third principle on a level with the other two, as it is in Alcinous' *Didaskalikos,* for example. The "pattern" (here ὑπόδειγμα, rather than παράδειγμα) in accordance with which the cosmos is created is mentioned in 72.1, and the Forms are introduced later, characterized as "causes and principles" (αἰτίαι καὶ ἀρχαί), in 77.8, but they are implicitly subordinated to God as creator, the contents of whose mind they presumably are assumed to be. Indeed, in one rather odd distortion of Plato's text (*Timaeus* 33B) in chapter 72, the cosmos is described as spherical "because such is the shape of its maker (ὁ γεννήσας)", whereas Plato says that the physical world is spherical because *its model,* "the Essential Living Being" (i.e. the Paradigm), is spherical; but of course Diogenes is incorporating the Paradigm within the Demiurge. We may note, however, that this characterization of God as spherical also accords with Stoicism (cf. Cicero, *De Natura Deorum* I 18; 24), and thus probably also with the views of Antiochus.

The rest of the description of the creation of the world, in chapters 69-77, exhibits little that is worthy of note, being closely dependent upon the account in the *Timaeus.* Diogenes, like Alcinous, accepts the temporal creation of the physical cosmos (69), against the prevailing consensus of Platonists, but in accordance with the views of Plutarch and Atticus in the second century CE:[14] matter "was once in disorderly motion but, inasmuch as God preferred order to disorder (cf. *Timaeus* 30A), was by him brought together into one place". He then gives an account of the elements, as combinations of the basic

13 E.g. Aetius, 1. 10. 308 Diels; Plutarch, *Questiones Conviviales* 8. 2, 720b; Alcinous, *Didaskalikos,* 9.

14 Diogenes does not, however, as does Plutarch in the *De Animae Procreatione in Timaeo,* postulate a pre-cosmic disorderly soul; he sticks with matter.

triangles, making a distinction (71) between the microcosmic levels of these, which are compressed together in the centre to form living and inanimate beings, while on the macrocosmic level they are separated to their own proper spheres, i.e. fire at the outermost region, then air, then water, and finally earth at the centre (cf. *Timaeus* 58A-C).

In one detail, at chapter 75, concerning the functioning of the earth in the cosmos, Diogenes plumps, interestingly, for a minority interpretation of a passage of the *Timaeus* (40B8-C1), where Plato is saying *either* that the earth is "compressed" (ἰλλομένην/εἰλλομένην) around its centre, *or* that it is "winding" (*sc.* in motion) around it (interpreting variants of the same verb). Aristotle, in *De Caelo* 293b30-2 and 296a26-7, takes it in the latter sense, whereas such authorities as Plutarch (*Quaestiones Platonicae* 8. 1006C), Alcinous (*Didaskalikos* 15), and Proclus (*In Timaeum* III 136, 29-138, 11) take it in the former sense. Diogenes states firmly that the earth, "being at the centre, revolves (κινεῖσθαι) around the centre" (75.2-3). It is interesting, in this connection, that Cicero (*Academica Priora* 123) takes Plato as saying that the earth revolves, though he admits that there is some obscurity about this (*sed paullo obscurius*); so that we may here have once again an Antiochian connection.

Just at the end of the section on physics, however, Diogenes seems to contradict all that he has said previously on the soul by declaring baldly: "He holds God, *like the soul,* to be incorporeal (ἀσώματος); for only thus is he exempt from change and decay" (77.5-6). What are we to make of this, in view of all that has preceded? All I can suggest, if we are to preserve some vestige of consistency in Diogenes' account, is that one may relate this to a phenomenon that I have noted already in the Jewish Platonist philosopher Philo of Alexandria (Dillon, 1998), namely that Philo is prepared to describe the Logos, in its immanent aspect within the cosmos, as well as the heavenly bodies and the soul, as ἀσώματος, while also recognising that they are composed of "heavenly fire" (the Stoic πῦρ τεχνικόν or νοερόν), since this is

consistent with their changelessness and eternity. I suggest that this role could also have been assumed by the Aristotelian (and Old Academic) concept of αἰθήρ. Such a position would once again bring Diogenes quite close to the presumed position of Antiochus; but, as I say, such an interpretation requires a generous quotient of charity.

Diogenes ends by speaking of "the Ideas" as "causes and principles (αἰτίαι καὶ ἀρχαί) of the world of natural objects (τὰ φύσει συνεστῶτα) being as it is" (77.8-9) – a formulation quite reminiscent of the definition of Forms attributed to Xenocrates: "the paradigmatic cause of whatever is at any time composed according to Nature" (αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων).[15] One could imagine such a definition being filtered down to Diogenes though Antiochus, but there is unfortunately no evidence to support this.[16]

If we turn now to ethics, which Diogenes treats of, much more briefly, in chapters 78-79, we find that he begins, quite normally, with a definition of the *télos,* or purpose of life. And this is the prevailing definition in later Platonism, from Eudorus of Alexandria on: "likening oneself to God", ὁμοίωσις θεῷ, deriving from *Theaetetus* 176BC – though Diogenes chooses to strengthen this to ἐξομοίωσις (78.2), a compound form that he shares with Philo of Alexandria.[17] However, this produces a complication for my provisional theory, in that it distances Diogenes from Antiochus, for whom the preferred *télos* is the Stoic one of "life in conformity with Nature" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν), e.g. Cicero, *De Finibus* II 34; V 26-7. There is admittedly one interesting passage, *De Legibus* I 25, where,

15 In Proclus, *In Parmenidem* 888, 18-19 Cousin; cf. further on this Dillon (2005, p. 119-20).

16 Forms are mentioned at Cicero *Academica* I 30, but only as the eternally simple and uniform objects of the intellect, not as causes (though that is what they must be).

17 This is certainly Philo's preferred formulation, used fully six times, *De Opificio Mundi* 144; *De Decalogo* 73, 107; *De Specialibus Legibus* 4, 188; *De Virtutibus* 8, 168. The compound form derives, doubtless, from Plato's use of it in *Timaeus* 90d4.

in an Antiochian context, Cicero asserts that "virtue is the same in man as in God, and in no other species apart from that. Yet virtue is nothing else than one's nature made perfect and brought to a peak (of excellence): it constitutes therefore a likeness of man with God".[18] This effectively assimilates the Stoic definition to what would become the Platonist one, but the fact remains that Antiochus does appear to have retained the Stoic definition as his preferred formulation. Diogenes would thus seem to be reflecting here a later stage in the development of Platonist doctrine, possibly stemming rather from the first century B.C. Platonist Eudorus of Alexandria.

On the matter of the role of virtue (ἀρετή), however, he is once more in accord with Antiochus. "Virtue", he begins by declaring, "is sufficient for happiness (αὐτάρκη πρὸς εὐδαιμονίαν)" (78.2-3) – the Stoic position; but he immediately qualifies this, as would Antiochus, by specifying that the presence of both bodily and external goods are required (προσδεῖσθαι) as "instruments" (ὄργανα) – though on the other hand the Sage will be no less happy in the absence of these (78.2-6). As Diogenes sets out the doctrine, it comes dangerously near to self-contradiction, but then the Stoic position itself lends itself to that. Antiochus' solution was to make a distinction between being "happy" and being "supremely happy".[19] The Sage is always happy, and this happiness cannot be removed from him; but the fullest happiness is only achieved with the aid of at least a sufficiency of the lower goods (and absence of their opposites).

18 A good discussion of this passage, and of the *télos* in general, is to be found in Tarrant (2007).

19 This is laid out in a passage of Varro's *De Philosophia* preserved by Augustine in his *City of God* (XIX 3) Varro being in philosophy as faithful follower of Antiochus – but is also widely implied in *De Finibus* V. Alcinous, we may note, is more austere (*Didaskalikos* 27); he declares that happiness is dependent upon virtue alone.

Of the bodily and external goods, he lists only three of each (rather than four, to match the virtues): in the case of the former, strength, health, and "keen sense-perception" (εὐαισθησία),[20] in the case of the latter, wealth, good birth and reputation. It is notable – but perhaps not surprising – that, just below, in the "divisions" (chapter 80), a more usual list of four bodily goods is presented: beauty, good constitution (εὐεξία), health and strength (more closely reflecting a Platonic list given in *Republic* IV 444D); while, conversely, we find there a rather less usual list of three "external" goods: friends, the welfare of one's country, and wealth. The fact that Diogenes makes no attempt to coordinate these two lists, presented within a page of each other, says something about his methods of compilation.

Next, Diogenes specifies (78.6-9) that the Sage will take part in public affairs (πολιτεύεσθαι), will marry, and will not transgress the established laws; he will even legislate (νομοθετήσειν) for his country, if circumstances call for that, and his state is not excessively corrupt.[21] All this adds up to a vote for the "mixed life" (σύμμικτος βίος) as commended by the Antiochian spokesman Piso in *De Finibus* V (especially V 58), but set out already by Aristotle in *Politics* VII 3. All these injunctions, however, can be exemplified in Plato. Although Plato himself never took part in the affairs of his city, many people were trained in the Academy to do so in their own cities, such as Erastus and Coriscus of Scepsis, or indeed Dion in Syracuse, and Plato himself is a deeply "political" philosopher. Marriage is commended in particular at *Laws* VI 772DE. "Not transgressing the laws" is the

20 This term is actually found in *Timaeus* 76d2, in connection with the description of the Demiurge's fabrication of the head. We may note that Philo uses it three times (*Legum Allegoriarum* III 86; *De Sobrietate* 61; *De Abrahamo* 263), always in conjunction with health, and in the last passage as part of a sequence of four bodily goods, along with health, strength and beauty.

21 I would certainly here read ἀπαραίτητα, with Casaubon, for the εὐπαραίτητα of the manuscripts, which gives only a very forced sense.

moral, in particular, of the *Crito.* And the injunction about being prepared to legislate for one's state if it not hopelessly corrupt can be derived from Plato's remarks in the *Republic* VI 488A-497A.

Diogenes passes on now to the doctrine of divine providence – "the gods exercise oversight over human affairs" (ἐφορᾶν τὰ ἀνθρώπινα, 79.1). This is a thoroughly Platonic doctrine, hardly requiring illustration. But one could refer to such passages as *Timaeus* 30B or 44C, where "the providence of the gods" (πρόνοια θεῶν) is adduced; *Philebus* 28DE is also a good statement of the doctrine.

He tacks on to this the assertion of the existence of daemons, for which the major passage would be *Symposium* 202E, but "daemons and heroes" are listed as a matter of course along with gods in such passages as *Cratylus* 397DE or *Republic* III 392A, and are given roles in a number of Plato's myths, such as those of the *Phaedo* or the *Gorgias*; and such stalwarts of the Old Academy as Xenocrates had developed quite an elaborate theory of daemons (Dillon, 2005, p. 129-31).

Divine providence and daemons are presumably subsumed under ethics because of the moral quality of the interventions of superior beings in our lives. The section on ethics is rounded off, however, by a curious "definition" of "the fine" (τὸ καλόν). Plato, it is declared, was the first to declare the concept (ἔννοια) of τὸ καλόν to be bound up with "the praiseworthy (ἐπαινετόν), the rational (λογικόν), the useful (χρήσιμον), the fitting and the suitable" (79.2-3); and these in turn are all connected with the concept of "what is consistent and in accord with Nature" (79.4), a clear reference to the Stoic definition of the *télos,* adopted by Antiochus, "living in accordance with Nature" (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν). This whole sequence of epithets, although it contains nothing contrary to Platonic doctrine, seems to be influenced rather by Stoic syllogistic definitions of virtue – though we may note also, for example, Aristotle's disquisition in *Nicomachean Ethics* I 12 as to why happiness is praiseworthy (ἐπαινετός).

We pass on, lastly, to the topic of Logic, which Diogenes passes over very briefly: "He also discoursed on the correctness of names (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος), and indeed he was the first to frame a science for rightly asking and answering questions, having employed it himself to excess (κατακόρως) (79.5-7).

This is a cursory reference, first to the practice of etymology, as carried out by Socrates (with a degree of irony that seems generally to have been lost on later generations) in the *Cratylus;* and then to that of dialectic – which Diogenes, very oddly, characterizes as being employed by Plato "to excess", a judgement perhaps emanating from a later dogmatic Platonist (such as was Antiochus) impatient with the use of the aporetic aspect of Socratic dialectic to buttress a sceptical Academic position.

At any rate, that is all he cares to say about Logic. The summary of Plato's philosophy is rounded off (79-80), very curiously, by what might appear to be a return to an ethical topic, but which is really, I think, intended as a comment on Plato's use of myths, which Diogenes feels to be in need of some defence. What he says is that Plato, in his dialogues, presents justice (δικαιοσύνη) as the law of God, as a stronger inducement to men to behave justly, by showing them what punishments await malefactors after death – and this move of his lays him open, in the view of some, to being "too fond of mythologizing" (μυθικώτερος, 79.7-80.1).[22] Again, such criticism could come from either inside or outside the Platonist tradition, but we cannot put our finger on a source. The reference would seem to be primarily to the *Republic,* and in particular to the Myth of Er in Book X, though of course many other myths, such as those of the *Phaedo,* the *Gorgias,* and the *Phaedrus,* could be taken into consideration.

This, then, is Diogenes' account of the doctrines of Plato, and, as we have seen, it is in many ways a rather muddled-headed and superficial

22 Using this adjective in a sense apparently found nowhere else.

production; but yet, as I suggested at the outset, not devoid of interesting aspects. On the whole, it seems to emanate from a strongly Stoicized Platonist source, itself influenced by such a figure as Antiochus of Ascalon (perhaps his *Kanoniká,* which seems to have concerned epistemology, but also some work or works on ethical themes), but borrowing at least one formulation (the definition of the soul) from the Stoic Posidonius, and departing from Antiochus in its adoption of the later Platonist *télos* (a feature it may owe to some such figure as Eudorus). The various characterizations of the soul are of particular interest, and I have tried valiantly to argue for their coherence, but I may be being somewhat too optimistic here. A charitable view of Diogenes, however, can, I would submit, on the whole yield more fruitful results than a straightforward hatchet job.

Referências

DIELS, H. *Doxographi Graeci*. Berlim: Weidmann, 1879.

DILLON, J. *Asômatos*: nuances of incorporeality in Philo. *In*: C. LÉVY (org.). *Philon d'Alexandrie et le langage de la philosophie*. Turnhout: Brepols, 1998. p. 99-110.

DILLON, J. *The heirs of Plato*: a study of the Old Academy. Oxford: Clarendon Press, 2005.

TARRANT, H. Moral goal and moral virtues in middle platonism. *In*: SHARPLES, R. W.; SORABJI, R. (org.). *Greek and roman philosophy, 100 B.C.-200 A.D.* London: Institute of Classical Studies/ University of London, 2007. p. 421-4.

UNTERSTEINER, M. *Posidonio nei placita di Platone secondo Diogene Laertio III*. Brescia: Paideia, 1970.

Imanência, apesar da transcendência em Plotino

José C. Baracat Jr.

Plotino enfatiza a transcendência do princípio primeiro – o "uno" ou "bem" –, afirmando, com fórmula platônica, que ele está além da essência e do intelecto. Ele está além do que é e além de nossa compreensão. Contudo, se a transcendência do princípio é inicialmente o aspecto mais perceptível da formulação plotiniana, o filósofo não deixa de insistir em que o princípio é também imanente, e mais imanente do que qualquer outra realidade. Ele não é apenas anterior a todas as coisas, mas também interior a todas elas: o uno, afirma Plotino, não está em lugar nenhum e não há lugar em que ele não esteja, e é todas as coisas sem ser nenhuma delas. Como, então, devemos entender essas afirmações? Qual a natureza da transcendência e qual a natureza da imanência do primeiro princípio plotiniano? São questões dessa espécie, oriundas da fecunda dialética da imanência e transcendência de Plotino, que tentaremos elucidar neste estudo, sem deixar de notar as dificuldades e limitações das tentativas de capturar sua filosofia com descrições rígidas e genéricas.

A dificuldade de classificar Plotino[1]

Desde o início do século XX, pelos menos, há estudos de grande valor e precisão sobre Plotino. René Arnou, Émile Bréhier, Jean

1 Todas as citações de Plotino seguem o texto da *editio minor* de P. Henry e H.-R. Schwyzer (1964-1982); as referências indicam, respectivamente, enéada, tratado, posição cronológica, capítulo e linha; assim, por exemplo, I. 1 [53] 1. 1 remete à enéada I, primeiro tratado dessa enéada, quinquagésimo terceiro na ordem cronológica, primeiro capítulo, primeira linha. Todas as traduções são minhas.

Trouillard, William Ralph Inge, Eric Robertson Dodds, Arthur Hillary Armstrong,[2] para citar alguns poucos nomes, são estudiosos que moldaram a nossa interpretação da filosofia plotiniana.

Entretanto, quando passamos para dicionários e histórias da filosofia, que tentam resumir, simplificar, classificar o pensamento plotiniano, problemas começam a aparecer. Certamente, existem histórias da filosofia confiáveis e que tratam Plotino com profundidade.[3] O problema provém do próprio Plotino, da dificuldade de classificá-lo seguindo certos esquemas genéricos e "escolares". Plotino parece inclassificável, e aceitar sua aparente (ou manifesta) inclassificabilidade é algo que causa repúdio à razão. Todavia, acompanhar essas tentativas de classificação não deixa de ser instrutivo, e até mesmo divertido. Vejamos alguns exemplos da diversidade de interpretações.[4]

Régis Jolivet (1968), autor de um difundido *Curso de filosofia*, bem conhecido dos estudantes do ensino médio brasileiro de outros tempos, classifica o sistema de Plotino como um "panteísmo emanatista", em que deus é absorvido no mundo. O célebre Léon Robin vê em Plotino emanatismo e imanência, e acredita que, "entre a emanação e a imanência, não há eleição: a diferença está apenas na imagem" (Robin, 1956, p. 351). O influente Eduard Zeller descreve o sistema plotiniano como um "panteísmo dinâmico", querendo dizer com isso que há imanência da *dýnamis* (potência) divina.[5] Jean Guitton (2004), responsável por um importante estudo sobre o tempo e a eternidade em Plotino e Agostinho, alinha Plotino ao panteísmo de Spinoza. Entre nós, brasileiros, o professor Reinholdo Ullmann

---

2 Armstrong (1937, 1940); Bréhier (1928b, 1924-1938); Arnou (1921a, 1921b). E. R. Dodds (1928); Inge (1917-1918); Trouillard (1955a, 1955b).

3 O próprio Bréhier (1928a) é autor de uma história da filosofia (a seção dedicada a Plotino está no primeiro volume, p. 449-471).

4 Arnou (1921a) também apresenta um rol das divergências dos interpretes do final do século XIX e início do XX.

5 Sobre Zeller, veja-se Arnou (1921a, p. 152-153).

(2002) prefere classificar o sistema de Plotino como panenteísta, isto é, simplicadamente, um "panteísmo" do uno (*tò hén*), e identifica a emanação com um tipo de *creatio ex nihilo*.

Por outro lado, Luc Brisson (1997), que atualmente dirige uma bem cuidada tradução dos escritos de Plotino, na colaboração que escreveu para uma história da filosofia antiga, acentua a transcendência do uno, descrevendo-o apenas como além e acima de tudo. Para Nicola Abbagnano (2007, *sub. voc.* "Neoplatonismo"), autor recorrente nas bibliotecas do país, a filosofia de Plotino e dos neoplatônicos é caracterizada pela absoluta transcendência divina, originando-se o mundo por emanação desse princípio primeiro. Tipificação semelhante – absoluta transcendência de deus e origem do mundo por emanação – apresentam também os respeitáveis *Dicionário Oxford de filosofia*[6] e *Dicionário de filosofia de Cambridge*.[7] Giovanni Reale (2008), nome importante e bem conhecido dos que se dedicam à filosofia antiga, refuta o panteísmo dinâmico de Zeller, defendendo, em sua *História da filosofia grega e romana*, que o uno é totalmente transcendente e que a metafísica plotiniana não é nem uma forma de emanatismo oriental, nem de panteísmo, nem de criacionismo; e reafirma a transcendência do uno na introdução que escreve a uma recente tradução italiana das *Enéadas* (Reale, 2002).

Todos eles têm muita ou alguma razão, mas nenhum está totalmente certo. Não raro temos a impressão de podermos encontrar nas *Enéadas* o que quisermos. Contudo, ainda que seja difícil aceitar a convicção fundamental da henologia plotiniana, é fácil encontrá-la clara e coerente em todas as páginas das *Enéadas*: o princípio é todas as coisas *e* não é nenhuma delas, ele não está em lugar nenhum *e* não há lugar em que não esteja. Com excepcional clarividência, Léon Brunschvicg nota, em 1927, o embaraço que o pensamento de Plotino pode causar:

6 Blackburn (1997), verbete "Plotino".

7 Audi (2006), verbetes "Plotino", "Neoplatonismo" e "Emanação".

> Os historiadores de Plotino, obedecendo aos seus escrúpulos ou aos seus preconceitos, se esforçaram para fazer seu pensamento encaixar-se no quadro das divisões às quais eles estão habituados: *imanência* ou *transcendência*, *processão* ou *emanação*, *panteísmo* ou *teísmo*. Mas a causalidade do Uno é feita precisamente para confundir toda tentativa de classificação por conceitos: ela é concebida apenas com a ajuda de imagens, retiradas do espetáculo da natureza orgânica ou inorgânica. (Brunschvicg, [1927] 1953, p. 84)

Evidentemente, a compreensão das noções de transcendência e de imanência encontra seu sentido num contexto maior, que é o da reflexão sobre as relações entre o princípio e o restante da realidade, entre a causa primordial e os seres causados diferentes dela – entre deus e o mundo. Dessa forma, a questão "o princípio é imanente ou transcendente às coisas que são outras que ele?" nos coloca outras questões também. Para responder se e como o princípio está nos seres ou fora deles, precisamos saber em que mundo estamos. Nossa questão, portanto, exige que especifiquemos de antemão duas outras dificuldades do sistema de Plotino: primeiro, precisamos entender como os seres que são outros que o princípio se originam, isto é, se por criação, por emanação, ou algum outro modo; em seguida, precisamos apreciar essa diferença originada para definir se esse sistema pode ser descrito como teísta, panteísta, ou panenteísta.

Como se origina a multiplicidade?

a) Exclusão de duas explicações

Mesmo quem nunca estudou Plotino associa a ele dois conceitos: o uno absolutamente transcendente e a emanação. Não há a menor dúvida de que o múltiplo deriva da unidade primordial, mas duas ideias devem ser preliminar e sumariamente excluídas desse processo de

derivação. A primeira é a noção de criação a partir do nada: devemos ter muito claro que a passagem da unidade para a multiplicidade não se trata de *creatio ex nihilo*, embora com ela se pareça pelo fato de um novo ente ser originado em sua totalidade e não a partir de um material dado; entretanto, na criação a partir do nada, o novo ente é retirado do nada e em virtude de um ato livre do criador, ao passo que, na edução plotiniana, o novo ser procede, necessariamente, de seu anterior imediato, que o faz sem qualquer deliberação ou inclinação (V. 1 [10] 6. 25-27; V. 3 [49] 12. 28-33; V. 5 [32] 12. 43-44). A segunda é a possibilidade de a emanação ser tomada como derivação material: deve ficar ainda mais claro que a processão plotiniana se parece com a emanação, mas não é emanação, ou pelo menos não é emanação material, uma vez que não há emissão da própria substância original, nem retransmissão de energia com desgaste do estágio anterior; trata-se, sem equívoco, de uma derivação imaterial.

b) O uno é causa eficiente e causa final da multiplicidade, "a fonte do ser e do porquê do ser" (VI. 8 [39] 14. 31-32), "o princípio é o fim de todas as coisas" (III. 8 [30] 7. 17-18)[8]

Do ponto de vista do causado – nosso ponto de vista e o único que nos é possível –, a causalidade eficiente é a passagem da não existência à existência, da potencialidade à atualidade. Sendo simples, não composto, o uno é causa da existência de todas as coisas compostas (III. 8 [30] 9-10; V. 3 [49] 12. 10-14; V. 5 [32] 4. 1-6; VI. 9 [9] 1-2), tanto a causa de sua vinda à existência quanto causa de sua permanência na existência através da contínua participação dos efeitos no uno (V. 3 [49] 15. 12, 17. 8-9; VI. 7 [38] 23. 20-24, 42. 11). Isso significa que o uno é o responsável pela unidade que é condição de possibilidade e

8 Não tratarei aqui do que ordinariamente chamamos "misticismo" plotiniano, isto é, o retorno da realidade para o uno.

da efetividade da existência de todos os seres (V. 3 [49] 15. 11-15; V. 5 [32] 3. 23-24; VI. 9 [9] 1. 1-4). O princípio não engendra diretamente todas as coisas; engendra primeiro o intelecto, que então engendra alma, que por fim engendra o sensível (V. 1 [10] 6. 41-46; V. 3 [49] 12. 39ss.). Trata-se, é evidente, de um processo atemporal e único, que só pode ser separado lógica e mentalmente. Nesse processo edutivo, identificamos cinco axiomas.[9]

(1) *Axioma da dupla atividade*: a essência de um ente é constituída por sua atividade e, em cada nível da realidade, há dois tipos de atividade: a atividade da essência de cada ente (*enérgeia tȇs ousías*), que é constitutiva da essência de cada coisa e intrínseca a ela, e a atividade oriunda dessa essência (*enérgeia ek tȇs ousías*), derivada da primeira porém dela distinta (V. 4 [7] 2. 27-30). A imagem usada por Plotino é a do fogo: um é o calor imanente ao fogo, outro o liberado por ele (V. 1 [10] 3. 10; V. 4 [7] 2. 30-33). Como adverte Igal (1992, p. 29), "esse axioma é de validade universal (IV. 3 [27] 10. 32-35; IV. 5 [29] 7. 13-20), mas de aplicação analógica": por ser de validade universal, pode ser empregado para explicar a processão como transmissão em cadeia do fluxo vital, uma vez que cada instanciação, ao mesmo tempo em que é constituída essencialmente por uma atividade, libera e transmite uma nova atividade; sendo de aplicação analógica, pode ser aplicado ao primeiro princípio,[10] embora ele esteja além da essência e não seja possível falar propriamente de uma atividade constitutiva de sua essência: como especifica Plotino, ele é uma atividade sem essência (VI. 8 [39] 20. 9-10).

---

9 Tomo essa sistematização precisa e abrangente de Igal (1992), que chama princípios o que chamo aqui axiomas.

10 Plotino o aplica ao primeiro princípio em V. 4 [7] 2. 26-38, mas cumpre notar que Meijer (1992) demonstra de modo convincente, para mim pelo menos, que a noção de uno absolutamente transcendente só está presente em Plotino a partir do nono tratado (VI. 9); nos oito primeiros, o uno ainda se confundiria com uma espécie de intelecto mais elevado.

(2) *Axioma da produtividade do perfeito*: a atividade resultante da essência é consequência necessária da atividade da essência porque todos os entes, quando atingem sua perfeição, engendram (V. 1 [10] 6. 38). Todos os seres vivos, observa Plotino, ao alcançarem a maturidade, engendram um novo ser semelhante a si; mesmo coisas inanimadas como o fogo ou a neve irradiam a atividade de sua essência: essa atividade irradiada é semelhante àquela que é constitutiva da essência e possui efeito assemelhador, permitindo que a essência se perpetue – o calor do fogo aquece seu entorno, assemelhando-o ao fogo. Ora, se constatamos que esse fato é verdadeiro no âmbito sensível, devemos induzir que é ainda mais verdadeiro no âmbito inteligível, sendo sumamente perfeito no primeiro princípio, imitado por todas as coisas (V. 1 [10]. 6. 30-39; V. 4 [7] 1. 23-36). A imagem plotiniana para esse princípio é a do transbordamento: o intelecto é o resultado do transbordamento da superabundância do uno, assim como a alma é o derramamento da atividade perfeita do intelecto (V. 2 [10] 1. 7-16).

(3) *Axioma da doação sem perda*: como a atividade resultante da essência é consequência necessária da atividade da essência, não há diminuição dessa essência; isto é, a essência se constitui em uma atividade, dessa atividade resulta uma outra, que é o transbordamento da atividade pela qual a essência é o que é: o calor liberado pelo fogo é resultado de sua atividade intrínseca e nenhuma diminuição ou enfraquecimento de sua essência ocorre por causa dessa atividade. É importante enfatizar que não há, nessa doação, transmissão material. É segundo esse princípio que Plotino não cessa de comparar o uno a uma fonte inesgotável que alimenta todos rios sem consumir-se neles ou, ainda, à raiz que mantém viva e nutrida uma gigantesca árvore (III. 8 [30] 10. 3-14).[11] “Permanecer” (*ménein*) é

11 A imagem da fonte aparece, por exemplo, em I. 6 [1] 9. 41; VI. 9. [9] 5. 36, 9. 1-2, 11. 31; VI. 7 [38] 12. 23-26; 23. 21; VI. 8 [39] 14. 30-31; a da raiz, em VI. 9 [9] 9. 2; VI. 8 [39] 15. 33-36; III. 3 [48] 7. 10-13.

o verbo empregado constantemente por Plotino para exprimir o princípio de doação sem perda.

(4) *Axioma da degradação progressiva*: o produto é do mesmo gênero do produtor, porém sempre inferior, ocupando um nível metafisicamente inferior da escala hierárquica. O anterior é diferente do posterior, porque sua perfeição ontológica é maior; se sua perfeição ontológica é maior, então ele realiza a atividade que lhe concerne mais intensamente e com maior perfeição: a realidade plotiniana é hierárquica justamente porque a perfeição ontológica de um ente depende da perfeição da atividade de seu produtor (III. 8 [30] 5. 17-25; V. 5 [32] 13. 37-38). A processão, pois, é um descenso contínuo (I. 8 [51] 7. 17-20; V. 3 [49] 16. 5-8), que se inicia na infinitude, o uno, e termina na nulidade, a matéria. Entretanto, convém ressaltar a continuidade da processão: o produto é imediatamente inferior ao produtor, não havendo lacunas ou intermediários entre eles (V. 1 [10] 6. 39 e 49; V. 4 [7] 1. 40-41). É como que se fosse uma grande vida estendida, sendo cada uma de suas partes diferente da parte seguinte, mas o todo contínuo por si mesmo (V. 2 [11] 2. 26-28).

(5) *Axioma da gênese bifásica*: o produto resultante da atividade de uma essência não é instantaneamente uma nova essência; seu estágio inicial é indefinido e sua definição depende de seu retorno para o produtor: em sua primeira fase, a atividade liberada pelo princípio emissor é uma espécie de matéria informe ou um ente em potência, que será informada ou atualizada na segunda fase. A realização do produto se dá, portanto, em dois momentos, que são separáveis apenas logicamente: a primeira fase é processiva e, nesse momento, o produto ainda é indeterminado por não possuir conteúdo essencial; na secunda fase, marcada pelo movimento de retorno, o produto se volta para seu produtor e, contemplando-o, locupleta-se de conteúdo, recebe sua forma e atinge a perfeição que lhe é possível (III. 4 [15] 1. 6-16; V. 1 [10] 6. 50). Essas duas fases também obedecem ao princípio anterior, da degradação progressiva; a capacidade de contemplação

decresce e, como o poder epistrófico do produto é cada vez menor, seu conteúdo é cada vez mais inferior, assim como sua capacidade de produzir: o engendramento perfeito é o do intelecto, produto do mais perfeito dos produtores (III. 8 [30] 11. 1-15.), e o mais débil é o da matéria, que já não é capaz de contemplar e, em conseqüência, de engendrar outra coisa (III. 4 [15] 1; III. 9 [13] 3. 7-16).

c) Resposta à primeira dificuldade: como se origina a multiplicidade?

Vemos, portanto, que a edução da multiplicidade a partir da unidade primordial é um processo muito peculiar, que não é criação a partir do nada, nem emanação material; caracteriza-se, sobretudo, pela espontaneidade do ato produtivo e pela continuidade da vida-atividade produzida.

Teísmo, panteísmo ou panenteísmo?

Rigorosamente, nenhum dos termos se aplica à metafísica plotiniana. Como veremos melhor, há uma proximidade entre o uno e o múltiplo que não convém ao teísmo; por outro lado, o uno é diferente de toda a multiplicidade e não se confunde com ela,[12] de modo que essa relação também é inadequada ao panteísmo. Embora Plotino diga que o múltiplo não pode existir sem o uno de que provém e no qual está,[13] e tenha plena convicção de que o causado está na causa – o corpo está na alma, a alma no intelecto, o intelecto e tudo no uno –,[14] de modo a ser mais exato dizer que o mundo está em deus, e não deus no mundo, o panenteísmo também é uma noção

12 VI. 9 [9] 6. 54; V. 5 [32] 13. 35.

13 V. 6 [24] 3. 2-3.

14 V. 5 [32] 9. 29-35.

imprópria, se com ela se afirmar a irrealidade da multiplicidade ou a identidade entre deus e o mundo. O sistema de Plotino, enfim, é um plotinismo, como diz Covotti.[15]

Transcendência e imanência[16]

a) O princípio é transcendente

Ele é "simplíssimo" (II. 9 [33] 1. 8; III. 8 [30] 9. 17), não tem atributos; todavia, como queremos falar a seu respeito, dizemos o que ele não é, fazendo afirmações a partir da nossa perspectiva de seres causados (V. 3 [49] 13. 5-6). Tudo que dizemos são sinais que lançamos para nós mesmos a partir de considerações acerca das coisas que provêm dele. Ressalva feita, prossigamos, fazendo deduções a partir da incomplexidade do uno e a partir das coisas posteriores a ele.

De sua incomplexidade, isto é, de sua absoluta simplicidade, segue-se sua prioridade em relação a todas as coisas compostas (II. 9 [33] 1. 8; V. 2 [11] 1. 4; VI. 7 [38] 37. 19; VI. 8 [39] 10. 10-14; VI. 9 [9] 5. 24). De sua simplicidade, Plotino deduz ainda sua autossuficiência (I. 8 [51] 2. 4-5; II. 9 [33] 1. 9; VI. 9 [9] 6. 16): aquilo que não é simples depende de seus componentes para existir inteiramente, mas aquilo que não é nada senão ele mesmo depende apenas de si para existir, sendo causa de si mesmo (VI. 8 [39] 9. 35-49). Por isso, em termos impróprios, é perfeito em sua essência (V. 6 [24] 2. 13; V. 1 [10] 6. 38), pois sua essência não é distinta de sua existência e é tudo o que pode ser por si mesma – mas, a rigor, ele está além da essência.

15 Citado por Arnou (1921a, p. 152).

16 O estudo mais profundo e completo sobre este tema plotiniano é o de Arnou (1921a). Bem mais sucinta, porém ainda assim muito lúcida, é a análise de Perl (2014). Alerto, mesmo sem necessidade, que não há nenhuma originalidade em minha exposição.

Sendo absolutamente simples e *completamente transcendente*, está isento de tudo que possa torná-lo composto e delimitar sua natureza imensa: ele é sem forma (*ámorphos*: VI. 7 [38] 17. 17 e 40, 33. 4; VI. 9 [9] 3. 39 ; *aneídeos*: V. 5 [32] 6. 5; VI. 7 [38] 32. 9) e indeterminado (*aóristos*: VI. 7 [38] 17. 15; VI. 8 [39] 9. 42); é o princípio da forma e da determinação e, por isso, não participa ele mesmo da forma e da determinação, o que o faz infinito (*ápeiros*: V. 5 [32] 10. 19-21, 11. 1; VI. 7 [38] 32. 15). Porque é a mais perfeita de todas as coisas e também infinito, sem nenhum tipo de limitação, seu poder produtivo é também infinito (II. 4 [15] 17-20; V. 4 [7] 1. 23-26; V. 5 [32] 10. 18-22; VI. 9 [9] 6. 10-12). Sendo assim, ele está além de toda determinação, além de toda compreensão racional (VI. 9 [9] 4. 1-16) e além de toda expressão da linguagem. Como enfatiza Plotino, citando Platão mais de acordo com o espírito do que com a letra, ele está "além do ente e do intelecto".[17]

b) Apesar de transcendente, o princípio é também imanente

Leiamos algumas passagens importantes das *Enéadas*, sem nos preocuparmos com sua interpretação por enquanto:

> Então, como é possível que do uno provenha a multiplicidade? É porque ele está em todo lugar: pois não há onde não está. Ele plenifica, portanto, todas as coisas. Então, ele é multiplicidade, ou melhor, é já todas as coisas. Pois, se ele apenas estivesse em todo lugar, ele mesmo seria todas as coisas; entretanto, como não está em lugar algum, todas as coisas se originam por ele, pois ele está em todo lugar, mas elas são diferentes dele, porque ele mesmo não está em lugar algum. Por que, então, não basta que ele mesmo apenas esteja

17 Platão (*República*, 509b9) diz apenas que o Bem está "além da essência" (*epékeina tê̂s ousías*); é Plotino quem expande a expressão; veja-se, por exemplo, I. 8 [51] 2. 8, 3. 13, 6. 28; III. 8 [30] 9. 2, 9. 9; V. 3 [49] 12. 47ss., 13. 2ss.; V. 4 [7] 2. 39; VI. 8 [39] 19. 13.

em todo lugar, mas, além disso, é necessário também não estar em lugar algum? Porque deve haver um uno antes de todas as coisas. Então, é preciso que ele plenifique e produza todas as coisas, mas não seja ele todas as coisas que produz. (III. 9 [13] 4)

O uno é todas as coisas e nenhuma delas: pois o princípio de todas as coisas não é todas elas, mas é todas deste modo: porque lá [no princípio], por assim dizer, elas in-correm: ou melhor, ele ainda não é todas as coisas, mas será. (V. 2 [11] 1. 1-3)

Dizemos e parece mesmo que ele está em todo lugar e ao mesmo tempo em lugar nenhum [...] Se, pois, não está em lugar nenhum, em lugar nenhum acontece de estar, e se em todo lugar, tudo quanto ele é está em todo lugar; assim ele mesmo é o em "todo lugar" e o "totalmente", não estando nesse todo lugar, mas sendo ele mesmo isso e dando às outras coisas a possibilidade de justaporem-se nesse todo lugar. Mas quem possui uma posição altíssima, ou melhor, não possui, mas é ele mesmo altíssimo, tem todas as coisas como servas, não sendo acidental a elas, mas as outras a ele, ou melhor, estando elas em torno dele, sem que ele olhe para elas, mas elas para ele. (VI. 8 [39] 16. 1-12)

Então, ele [*sc.* o uno] estará presente a todos e estará neste cosmos, seja de que modo for; assim, o mundo também participará dele. Mas, se ele se ausenta do mundo, também de vós se ausentará, e nada teríeis a dizer sobre ele nem sobre as coisas posteriores a ele. (II. 9 [33] 16. 24-27)

Corpos são impedidos por corpos de estarem em comunhão uns com os outros, mas coisas incorpóreas não sofrem ação dos corpos; nem, portanto, estão separadas umas das outras pelo espaço, mas por alteridade e diferença; quando, então, a alteridade não está presente, as coisas que não são outras estão presentes umas às coisas. Ele [*sc.* o uno], com efeito, não tendo alteridade, está sempre presente. (VI. 9 [9] 8. 29-34)

> A alma não está no mundo, mas ele nela; pois o corpo não é um lugar para a alma, mas a alma está no intelecto, e o corpo na alma, e o intelecto em outro: mas não há outro além desse, para que ele esteja nele; ele, então, não está em que quer que seja; assim, não está em lugar nenhum. Então, onde estão as outras coisas? Nele [*sc.* no uno]. Logo, ele nem está afastado das outras coisas, nem está ele mesmo nelas, nem há nada que o tenha, mas é ele quem tem todas as coisas. (V. 5 [32] 9. 29-35)

Seria possível preencher muitas páginas com afirmações paradoxais como essas. O resultado a que chegaríamos seria uma equação que iguala, por um lado, interior, superior e anterior, e, por outro, exterior, inferior e posterior; nossa conclusão seria que, no primeiro princípio, imanência e transcendência são dois aspectos que se complementam e não se excluem. Por ser princípio de todas as coisas, ele não é nenhuma delas em particular, mas é por isso mesmo todas (V. 2 [11] 1. 2; 2. 24-25; VI. 7 [32] 32. 12-14), contendo-as indiscriminadamente – e não discriminadamente como as contém o intelecto (V. 3 [49] 15. 29-32); e ele as abarca sem esgotar-se nelas, como uma fonte contém juntos todos os rios antes que eles se ramifiquem (III. 8 [30] 10. 7-8), ou como o centro de todas as esferas (VI. 8 [39] 18. 7-18).

O princípio é onipresente e nulipresente, imanente e transcendente, porque os antecedentes contêm seus consequentes sem estarem contidos neles. Há, no pensamento de Plotino, uma conexão íntima entre as ideias de imanência e origem: tudo que é produzido por um outro se encontra nesse que o produziu. Assim, o primeiro princípio está em todas as coisas porque produziu todas elas; e ele contém todas, mas não está em nenhuma particularmente, porque não pode ser contido e circunscrito por nenhuma delas (V. 5 [32] 9. 1-26).

"Estar em outro" se opõe a "permanecer em si". Dado que não há nada antes do uno, ele é o primeiro, ele não está em outro, mas permanece em si; o princípio não está no que é produzido por ele,

mas é seu produto que está nele: toda multiplicidade é uma multiplicidade de unidades e provém do uno, mas, falando rigorosamente, é a multiplicidade que está na unidade, não a unidade na multiplicidade: o número 9, por exemplo, é formado por 9 unidades, mas, quando nos referimos à unidade primordial, temos que entender que o 9 e todos os números estão contidos indiscriminada e potencialmente na unidade. Assim, *stricto sensu*, o uno não é imanente a nenhum ser, mas, ao contrário, os seres é que são imanentes a ele.

É importante notar, ademais, que o uno está presente nos seres sem se afastar deles, na medida em que os tem e contém, e sustenta, preserva, garante sua existência; todas as coisas derivam do uno e tendem a ele. Mas ele não está presente, na medida em que não se encontra nas coisas como num lugar, não é circunscrito por elas e não é de nenhuma delas em particular.

c) Imanência da potência de todas as coisas

"Não há ente que não seja uno" (VI. 6 [34] 13. 50-51), "todos os entes são entes pelo uno" (VI. 9 [9] 1. 1). Como se deduz, o conceito de imanência se liga aos conceitos de participação ou dependência: isto é, a dependência que mantém o ser participante sob a ação necessária do próprio princípio, sob sua influência, sem a qual ele não poderia existir (VI. 4 [22] 7; VI. 5 [23] 3). Uma decorrência disso é que podemos pensar que o uno ele mesmo não esteja presente na multiplicidade, mas que há imanência somente daquilo que ele dá de si à multiplicidade, ou seja: sua potência. Mas, como consegue mostrar René Arnou (1921a), não devemos restringir a presença do uno à presença de sua potência, de sua influência: ele está presente efetivamente através da sua potência *e também* presente através de sua própria "como que essência".

Que ele seja imanente às coisas através de sua potência, é fácil mostrar, pois há abundância de textos das *Enéadas*. Citemos apenas

uma passagem, precisa e emblemática: “o ser é um traço do uno, e todo não uno é preservado e é exatamente o que é por ele” (V. 3 [49] 15.11-12). Mas ele não está presente *apenas* através de sua potência ou de sua atividade, pois isso significaria que há uma diferença, uma separação entre ele e sua atividade ou potência: nele, no entanto, há total identidade e indistinção entre sua “essência” e sua atividade. Logo, o princípio está presente através de sua potência e *também* através de sua “essência”. Retornemos ao axioma da dupla atividade, enunciado anteriormente, para entender melhor este ponto.

Há uma atividade primeira que é constitutiva da essência e uma atividade segunda, que ultrapassa o limite da essência, mas que a prolonga, sendo uma imagem da atividade intrínseca, e que *não se separa da primeira*, embora se oriente para o exterior (IV. 5 [29] 7. 13-20). Dessa forma, a atividade segunda é a potência ativa do uno, algo que a ele pertence e dele provém, mas que é exterior a ele; é algo que está nas coisas, na medida em que elas são capazes de participar dele, pois elas têm tanto dele quanto são capazes de captar – como ouvidos que captam uma voz no deserto: a alma, quando preparada, capta a presença do uno assim como o ouvido que apreende a voz: ambos recebem tudo que lhes é possível, mas isso não significa que recebam todo o uno ou toda a voz; captamos algo que é onipresente, mas não somos capazes de captá-lo como onipresente (III. 8 [30] 9).

Essa atividade segunda, sem dúvida, não é o uno em si mesmo, sua totalidade existencial, mas sim a essência do ser engendrado, seu princípio de existência, sua unidade, sua forma: é uma atividade que, embora distinta do uno em si mesmo, não é separada do uno, uma vez que a atividade primeira não se separa da atividade segunda: a segunda é na verdade extensão e transbordamento da atividade primeira. Plotino afirma com convicção: “onde estão as potências, também estará aquele a partir de quem elas se originaram, de modo que ele mesmo simultaneamente estará em todo lugar inteiro sem dividir-se” (VI. 4 [22] 9. 42-45).

Renúncia e maravilhamento

O que eu fiz aqui, e que todos os comentadores costumam fazer, provavelmente seria reprovado por Plotino. Pois nós falamos sobre o que está além de nossas possibilidades, buscando compreender e expressar o que não pode ser compreendido nem expressado. Falamos sobre o princípio a partir das coisas que foram originadas por ele, imaginando como ele seria; mas ele deve necessariamente ser muito mais do que nossa imaginação.

O correto, portanto, nosso dever, seria desdizer tudo o que dissemos até aqui. Complicamos o que é simples, colocamos no tempo o que está fora do tempo, separamos o que é junto; todavia, assim, o que fazemos na verdade é nos afastarmos de qualquer possibilidade vislumbrar essa natureza imensa, pois é ridículo tentar defini-la. A razão nos indica que o princípio existe, mas a contemplação do princípio só advirá depois de superarmos a razão e abdicarmos de saber como ele é (V. 5 [32] 6. 14-25).

Melhor seria, enfim, sustentar a inexplicabilidade desse princípio e aceitar essa margem incompreensível da realidade. Porque há uma aresta, há um campo inexplicável na interpretação da realidade, que somente a experiência mística pode superar, ou melhor, que somente a experiência mística pode integrar ao campo explicável da realidade.[18]

Assim, renunciemos a entender como efetivamente o princípio é imanente e transcendente, porque, se de fato o entendermos, cometeremos uma agressão contra Plotino e destruiremos o maravilhamento. Façamos, pois, com palavras do próprio Plotino, um manifesto do maravilhamento – do milmaravilhoso, como diria Guimarães Rosa:

18 Segundo Porfírio, (*Vida de Plotino*, 23. 16), Plotino experimentou a união com o primeiro princípio quatro vezes durante o período em que conviveram (entre 263 e 268 d.C.); Plotino mesmo se refere a essa experiência em I. 6 [1] 7. 2; VI. 7 [38] 34. 11-12 e VI. 9 [9] 9. 47-49, por exemplo.

> É mesmo uma maravilha como, sem ter vindo, está presente e como, não estando em lugar nenhum, nenhum lugar há onde não está. Sim, assim é por si mesmo de se maravilhar, mas, para quem conhece, o contrário, se fosse, seria de se maravilhar; mas, melhor dizendo, [o contrário] sequer seria possível, para que alguém se maravilhe. (V. 5 [32] 8. 23-27)

Referências

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARMSTRONG, A. H. Emanation in Plotinus. *Mind*, v. 46, p. 61-66, 1937.

ARMSTRONG, A. H. *The architecture of the intelligible universe in the philosophy of Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

ARNOU, R. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris: Alcan, 1921a.

ARNOU, R. *Praxis et theoria***.** Roma: Università Gregoriana, 1921b.

AUDI, R. *Dicionário de filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BRÉHIER, E. *Histoire de la philosophie*. Tome I: de L'Antiquité et le Moyen Âge. Paris: Alcan, 1928a.

BRÉHIER, E. *La philosophie de Plotin*. Paris: Boivin, 1928b.

BRÉHIER, E. *Plotin,* Ennéades. Paris: Belles Lettres, 1924-1938.

BRISSON, L.: CANTO-SPERBER, M.; BARNES, J.; BRISSON, L.; BRUNSCHWIG, J.; VLASTOS, G. *Philosophie grecque*. Paris: PUF, 1997.

BRUNSCHVICG, L. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Paris: PUF, 1953. Texto original publicado em 1927.

DODDS, E. R. The Parmenides of Plato and the origin of the neoplatonic One. *Classical Quarterly*, 22, p. 129-143, 1928.

GUITTON. J. *Le temps et l'éternité chez Plotin e Saint Augustin*. Paris: Vrin, 2004. Texto original publicado em 1955.

HENRY, P.; SCHWYZER, H. R. *Plotini opera*. Oxford: Clarendon Press, 1964-1982.

IGAL, J. *Plotino,* Enéadas. V. I: vida de Plotino, En. I-II. Madrid: Gredos, 1992.

INGE, W.R. *The philosophy of Plotinus*. Londres: Longmans, Green and Co., 1917-1918.

JOLIVET, R. *Curso de filosofia*. Tradução de Eduardo Prado de Mendonça. Rio de Janeiro: Agir, 1968. Texto original publicado em 1953.

MEIJER, P.A. *Plotinus on the Good or the One, VI, 9.* Amsterdam: Gieben, 1992.

PERL, E. *Thinking being*: introduction to metaphysics in the classical tradition. Leiden/Boston: Brill, 2014.

REALE, G. I Capisaldi del pensiero di Plotino. *In*: RADICE, R. *Plotino*, Enneadi. Milano: Mondadori, 2002, p. xxiii-lxii.

REALE, G. *História da filosofia grega e romana*, v. 8: Plotino e neoplatonismo. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ROBIN, L. *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico.* Tradução de José Almoina. México: Unión Tipográfico Editorial Hispano-Americana, 1956.

TROUILLARD, J. *La procession plotinienne*. Paris: PUF, 1955a.

TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*. Paris: PUF, 1955b.

ULLMANN, R. A. *Um estudo das* Enéadas. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

Sobre os autores

Bernardo Lins Brandão
Graduado em Letras Clássicas pela Universidade Federal de Minas Gerais. Fez mestrado e doutorado em Filosofia na mesma universidade. Foi professor na PUC-Minas e na Universidade Federal de Outro Preto. É professor de língua e literatura gregas da Universidade Federal do Paraná.

John Dillon
Fellow emérito do Trinity College Dublin, onde também foi *regius professor* de grego. Em 2004, foi agraciado com medalha de ouro de humanidades pela Royal Irish Academy e, em 2010, foi eleito membro correspondente da Academy of Athens. Autor de numerosos livros e artigos sobre a tradição platônica.

José C. Baracat Jr.
Professor de língua e literatura gregas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade. Dedica-se à tradução e interpretação de autores neoplatônicos, em especial Plotino.

Krzysztof Łapiński
Professor do Instituto de Filosofia da Universidade de Varsóvia. Dedica-se ao estudo de Platão, estoicismo e medicina antiga. Autor de *The Figure of the Sage in the Old Stoa* (em polonês, 2008). Também traduziu as *Meditações* de Marco Aurélio para o polonês.

Lucia Sano

Doutora em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Especialista na obra de Luciano e no romance grego de amor. Atualmente é professora de língua e literatura gregas na Universidade Federal de São Paulo.

Luciene Lages

Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora de letras clássicas do Departamento de Letras e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Sergipe. Pesquisa o teatro clássico, a recepção dos clássicos, mitografia grega e edição de textos.

Maria Aparecida de Oliveira Silva

Graduada, mestre e doutora em História pela USP. Pós-doutora em Estudos Literários pela Unesp/Araraquara e em Letras Clássicas pela USP. Pesquisadora e professora orientadora do Grupo de Estudos sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas da Unifesp. Professora Orientadora *Ad hoc* do Programa de Pós-Graduação em História da UnB.

Maria Celeste Consolin Dezotti

Professora de língua e literatura gregas da Universidade Estadual Paulista (Araraquara), atualmente aposentada, ainda vinculada ao Departamento de Linguística e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da mesma instituição. Dedica-se a pesquisas em lexicografia e literatura gregas.

Moisés Olímpio-Ferreira
Doutor pela Universidade de São Paulo. Coeditor da *EID&A – Revista de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*. Pesquisador do ELAD (Estudos de Linguagem, Argumentação e Discurso) e do GERAR (Grupo de Estudos de Retórica e Argumentação). Atua nos campos da retórica e análise do discurso.

Pedro Ipiranga Júnior
Professor de língua e literatura gregas da Universidade Federal do Paraná, com pós-doutorado na Universitat de Barcelona. Estuda principalmente relatos biográficos, romance antigo e discursos cristãos na Antiguidade.

Pilar Gómez Cardó
Professora de filologia grega na Universidade de Barcelona, é autora de numerosos artigos sobre a literatura grega da época imperial romana, especialmente autores relacionados com a Segunda Sofística, Plutarco, Dio de Prusa e Elio Aristides.